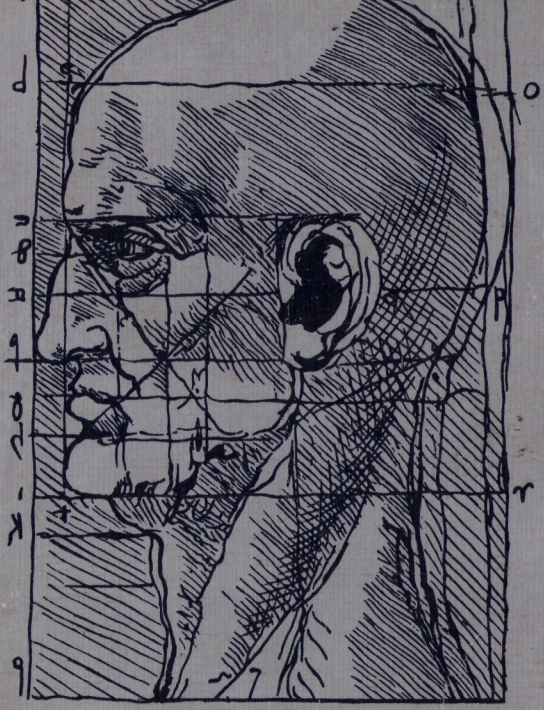

EL HOMBRE Y SU SOLEDAD

UNA INTRODUCCION A LA ETICA

SATURNINO ALVAREZ TURIENZO

SIGUEME

HERMENEIA 23

Saturnino Alvarez Turienzo

El hombre y su soledad

Una introducción a la ética

© EDICIONES SIGUEME, S.A., 1983
Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN 84 - 301 - 0906 - 4
Depósito legal: S. 127 - 1983
Printed in Spain
Imprime: EUROPA ARTES GRÁFICAS, S. A.
Sánchez Llevot, 1. Teléfono 22 22 50. Salamanca 1983

Contenido

Introducción 9

I. COMO SE HA VIVIDO LA SOLEDAD 15

1. Sobre patética y ética de la soledad 17
2. Interés antropológico-moral del tema 53
3. «De solitaria vita»: lo que con la soledad han hecho los hombres 91
4. Antropología moderna: hombre en soledad 129
5. Antropología contemporánea: el hombre es soledad ... 185
6. La relación antropología-ética desde la soledad 235

II. LO QUE EL HOMBRE HACE CON LA SOLEDAD 263

7. Desde la «vita solitaria» a la ética 265
8. Valores morales, socialización y soledad 295
9. El hombre en el mundo y el mundo del hombre 322
10. La prisa por el «reino» y la «differentia» 368

Bibliografía 409
Indice de nombres y de conceptos 415
Indice general 421

Introducción

La soledad aparece en la historia con diversa morfología. Intento registrar esa morfología recurriendo al testimonio que de su experiencia han dado los hombres de cada época. Ello tendrá que ver directamente con la literatura, en cuanto en ella ha quedado reflejada. El testimonio literario al caso no podrá ser más que selectivo. Intentaré mostrar también el alcance humano de ese singular fenómeno.

No quiero que el trabajo que sigue sea una confesión, ni un capítulo de psicología autoprotagonizada. Tampoco un discurso «moralizante». Menos todavía una narración existencial o un drama trágico. Todas estas cosas harían seguramente del escrito algo con probabilidades de hacerse leer, y, por mínimo acierto que ofreciera el desarrollo, manifestarían que el autor es un tipo «interesante». Sobre todo si conseguía encontrar tonos halagadores para el público, diciendo, por ejemplo, que la soledad es cosa de gente sensible, profunda y original, y despertara la sospecha, mejor el convencimiento, de que él, el lector, es un solitario al menos potencial. Si en lo que sigue aparece el autor con sus gustos y sus disgustos en algún caso, ocurre contra su propósito. Este propósito se cifra en dejar que la soledad se haga presente en lo que es, en lo que ha sido en la vida; de ver su funcionalidad en el curso de la historia a través de la reflexión de los hombres extrañados de ser esa realidad tan singular que consiste en ser «hombres».

Hace veinticinco años que empecé a interesarme por este asunto de la soledad. Publiqué un primer ensayo nacido de ese interés en 1954 (*San Agustín y la soledad:* Giornale di Metafisica 4-5 [1954] 377-405). En agosto de 1960 pronuncié en Santander —Universidad Internacional «Menéndez Pelayo»— una conferencia bajo el título «La experiencia de la soledad y el hombre moderno» (publicada posteriormente en el colectivo *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea*). Desde esas fechas he seguido reuniendo datos sobre el particular, sin adentrarme nunca de lleno en el tema, ni organizar un trabajo más de conjunto sobre él, aunque llegué a tener dispuesto un original para la imprenta, de mediana extensión, y con contrato editorial para salir a luz. Por unas razones o por otras, acabé recogiendo mi escrito, que en buena parte era una reelaboración ampliada del ensayo de 1954. En la carpeta correspondiente seguí metiendo notas recogidas al azar de mis lecturas. De vez en cuando sacaba de ellas motivo para colaboraciones esporádicas en alguna revista, como fue el caso de *Tribuna Médica.*

Cuando al fin quise poner todo eso en orden me encontré con un montón heteróclito de materiales, redactados a retazos, en fichas los más. Redacciones de un espacio de tiempo tan largo, eran con frecuencia repetitivas. He tratado de eliminar repeticiones y de dar coherencia al conjunto. No me lisonjeo demasiado del éxito. Para llegar a un resultado más feliz hubiera tenido que rehacer *da capo a fondo* el texto, y no sé si el esfuerzo merecería la pena. Juzgue el lector del trabajo tal cual aquí se le ofrece.

Ante un tópico como éste de la soledad, que puede sonar a rebuscado, si es que no a enfermizo, quiero añadir algo sobre sus motivaciones. Si elegirlo como materia de un libro responde a algún tipo de «afinidad electiva», con raíces en la psicología del autor, eso yo no lo sé, al menos no con claridad. Empecé a interesarme sobre el asunto solicitado por mis lecturas: Stirner, Dostoievski, Spengler, Unamuno, Ortega, Sartre y, sobre todo, Nietzsche; aunque parezca más raro, también san Agustín. La primera motivación puede decirse por tanto exógena. Reflexionando sobre la cosa, terminó ésta pareciéndome vital.

La reflexión sobre ese tema no es nueva. Se ha visto activada sobre todo en los períodos históricos transicionales, cuando órdenes de cultura definidos pierden vigencia social, y se entra en fases escépticas, en las que, al menos para una mirada superficial, domina el pensamiento crítico y negativo. Es también en esos períodos

cuando se produce el esfuerzo que lleva a la germinación de estados de cosas nuevos. En tales situaciones se han producido los escritos clásicos sobre la «vida solitaria»: tal ocurre en los ocasos de la antigüedad y de la edad media. La justificación objetiva antes mencionada para ocuparse hoy de la soledad responde a la situación cultural que estamos viviendo, crítica y negativa. De modo que parece maduro el momento para que también ahora se medite sobre la *vita solitaria*.

Desde que termina la primera guerra mundial, es decir, coincidiendo con una toma de conciencia de que los tiempos que nos toca vivir dejan atrás un pasado de creencias y esperanzas que parecen haber perdido plausibilidad, se ha venido generalizando entre el común de la gente algo que venía siendo anunciado desde al menos siglo y medio antes por poetas y pensadores, a saber, que un orden de cosas se veía en efecto amenazado, y que estábamos saliendo hacia otra edad. Las últimas generaciones han habitado un «mundo sin padres», pasando por él como almas errantes o corazones sin hogar —*homeless mind*—, con psicología de emigrados y moral nihilista.

Desde las fechas indicadas, allá por 1920, han venido sucediéndose, en efecto, estudios sobre la soledad: sobre la presencia del fenómeno en el mundo contemporáneo, su génesis, la significación que el hecho tiene y las actitudes que ante ese hecho se toman o pueden tomarse.

Aquello de lo «rebuscado» del tema todavía deja en mí alguna reserva. Puesto a hablar de ética quien profesa entender algo de ella, podría haber dedicado mejor su tiempo a escribir una monografía sobre Confucio, un tratado sobre el vicio, una dilucidación de los significados o usos de la palabra «dilucidación», o cosas parecidas. Salir, al cabo de bastantes sudores, con eso de la «soledad» no parece serio, ni lo que podría decirse «profesoral». Me defenderé trayendo al caso (sin que con ello desee quitar su voz y su voto críticos al lector) aquello de fray Luis de León al tomar nota de cómo fue recibida la publicación de los *Nombres de Cristo*. Que un teólogo de la universidad de Salamanca se bajara a poner los altos conceptos del dogma en romance y, para colmo, en diálogos, algo así como en literatura «fin de semana», hubo a quienes pareció que la cosa era degradante (para el asunto y para el autor). Los murmurantes le hubieran leído de haber escrito en latín y algo como lo que se esperaba de él: «algunos grandes tratados llenos de

profundas cuestiones». No coloquios en el retiro y soledad de un huerto, en habla de compadres. Salvadas las distancias —de temas, modo de tratarlos y de autores—, digo de mi trabajo lo que el profesor salmantino dijo del suyo: «porque los que esperaban mayores cosas de mí, si las esperaban porque me estiman en algo, yo les soy muy deudor; mas, si porque tienen en poco aquestas que he escrito, no crean ni piensen que en teología que llaman, se tratan ningunas ni mayores que las que tratamos aquí, ni más dificultosas, ni menos sabidas, ni más dignas de serlo» [1].

En esta introducción no voy a adelantar el contenido de la obra. Baste decir que su título (el título primeramente pensado fue el de «Soledad, socialización y ética») sugería estas diversas cosas: 1) La oposición entre socialización y soledad, entendiendo por socialización todo lo que signifique contextualizar la existencia humana, bien sea con el acontecer natural (mundanización), bien con la estructura y dinámica del proceso socio-cultural (socialización propiamente dicha). 2) El espacio que hace suyo la socialización (mundanización) inmuniza para el hecho y la acción de la soledad, pero sólo una existencia en activo —no inmunizada— puede abrirse a espacios de vida con significación de vida humana. 3) La socialización es un hecho de la vida, pero ésta realiza su propia obra desimplicándose del suceder natural o del proceso socio-cultural, aunque cuente con ellos, empleándolos en práctica abierta, guiada por designios a propósito, liberados de determinaciones nativas o de acondicionamientos adaptativos. 4) En la soledad, desinmunizada de esos acondicionamientos y determinaciones, tiene su principio el proyecto de vida reflexionada, que abrió en todo tiempo cauce a los intereses filosóficos, cuya fundamental, o al menos indelegable, aspiración fue siempre ética. 5) Etica, frente a socialización, dice referencia al estar fundamental del hombre en el mundo; su identificación y funciones —de la ética— se cumplen en y por ministerio de la soledad.

Teniendo estos puntos en cuenta diré que no voy a hablar mucho, al menos directamente de la socialización. Pero estará de continuo presente como elemento de contraste. En todo caso, la exposición se ordena sobre el esquema indicado: a) adoptando punto de vista histórico en la primera parte; b) sistemático-doctrinal en la segunda.

1. NC, «Dedicatoria» al libro tercero, en *Obras*, Madrid 1944, 672.

En un cierto sentido el escrito puede producir una impresión decepcionante, hasta acaso derrotista. En él parece acompañarse al hombre por el mundo, poblado de tanta criatura —también de su imaginación o de su ingenio—, invitándole a despedirse de ellas, para dejarle a solas con su noche. Pero no debe ser ése el caso. Conduciéndole hasta el límite de la soledad no se ha hecho otra cosa que secundar la disposición socrática para la filosofía, a saber, la de «ignorancia», que no era un final en que quedarse, sino el genuino punto de partida para llegar a un saber no simplemente compartido por delegación, sino investigado desde su raíz a efectos de adueñarse de su verdad. El mismo punto de partida al que condujo la «duda» a Descartes. Y al que ha conducido la «sospecha» a los más incisivos e influyentes de los pensadores contemporáneos. Por consiguiente, en ese despoblado de la soledad nos vemos bien acompañados. En cuanto el filosofar es indisociable del existir ético, es la soledad el punto de partida de aquello en que consiste el estar en la existencia a sabiendas y con conocimiento de causa; donde filosofía y ética resultan la misma aventura humana. Sobre ese supuesto se ha ordenado el discurso entero del libro, que, a tal respecto, se reconoce de grado atento a seguir la vieja y permanente *paideia* socrática.

Me hubiera gustado ponerle este otro epígrafe: *Cómo hacer ética con soledad.* Pero se adelantó Austin a enseñarnos «cómo hacer cosas con palabras» (también la cosa moral) —*how to do things with words*—; y la soledad, más bien que con palabras, hace las cosas con silencio. No tengo reparo alguno en hacer comenzar la ética en la región del silencio, que era donde la colocaba Wittgenstein (*Tractatus,* 6.522; 7), aunque no me resigno a dejarla allí. A fin de cuentas, antes y después de Wittgenstein, el mundo de lo moral dio y sigue dando mucho que hablar. Será cuestión de ver cómo desde la soledad-silencio es de donde únicamente puede arrancar un discurso como el moral.

Todavía una observación. La redacción de esta obra ha venido arrastrándose durante lustros. Sus primeros esbozos, que escribí cuando era asunto de calle la cosa existencialista, apenas me dicen nada ahora. Pero ahí quedan como testimonio de preocupaciones que tuvieron su momento. Me refiero sobre todo a la selección de ciertos autores y el recurso a determinado vocabulario. Aunque me descontente el modo como en ocasiones he tratado el asunto, éste mismo sigue pareciéndome de calibre. La experiencia de la soledad

es una constante humana, y contando con ella es como el hombre ha hecho su mejor historia. Quiero traer la cuestión a la experiencia y compromisos del presente y me gustaría poder encontrar alguna palabra verdadera que decir al caso. Sólo en los capítulos finales declaro algo de lo que es mi convicción personal sobre el asunto; su redacción es más reciente. No faltan sin embargo tampoco ahí partes algo enmohecidas. Repito que, escritos los capítulos dándome pausas, a veces muy prolongadas, el lector tendrá que salvar por su cuenta defectos de diversa índole, como son cortes bruscos o repeticiones tediosas. Tampoco estoy seguro de que la redacción en su conjunto sea demasiado consistente.

Por lo demás, me ha pasado a mí lo que le pasa a todo el mundo que escribe un libro. Lo decía Papini tras haber acabado el suyo *Historia de Cristo:* «ahora es cuando estoy en condiciones de poder empezarlo». Me conforta leer lo que en el mismo sentido advirtió Pascal: «la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage, est de savoir qu'il faut mettre la première» [2] *.

S. A. T.

2. *Pensées,* (ed. Brunschvicg) Paris 1958, n. 19, p. 78.

* En el capítulo primero se incluyen, apenas sin modificación, y con los títulos originales, seis breves colaboraciones aparecidas en el semanario *Tribuna Médica.* En el capítulo cuarto se recoge el ensayo «La experiencia de la soledad y el hombre moderno» *(El hombre y lo humano en la cultura contemporánea,* Madrid 1961, 41-66); pero sustancialmente modificado y ampliado. Agradezco a las publicaciones en que aparecieron esas páginas la autorización para reproducirlas aquí. El resto del escrito es inédito, correspondiendo los capítulos segundo - cuarto a las partes del trabajo de redacción más primitiva, salvo ciertos complementos bibliográficos.

I

Cómo se ha vivido la soledad

1
Sobre patética y ética de la soledad

«...quedó extrañamente dificultoso y revuelto todo este negocio del hombre».

(FRAY LUIS DE LEÓN)

1. *La cuestión*

Este capítulo tiene carácter introductorio. Se intenta en él suscitar el tema de estudio; no desarrollarlo ni organizarlo. Aparece en su centro el modo como la conciencia del presente experimenta la soledad. Se sitúa esa experiencia, tomando diversos rodeos, entre doble actitud ante la vida, ante doble modo de autocomprenderse el hombre en el mundo.

Esa doble actitud queda definida, de una parte, por la que llamaríamos disposición *arqueológica* o interpretación de la realidad como naturaleza, como universo omnicomprensivo y omnifinalizador, dentro de cuyo ámbito se autocomprende y autorrealiza el hombre. De otro lado, se hallaría la que, a su vez, podríamos denominar disposición *escatológica* o interpretación de la realidad —la humana— como libre destino en el tiempo, como abierto compromiso con fines no prefigurados en ningún universo natural.

En el supuesto de la primera actitud, el hombre se ve instalado por principio en un mundo cuya estructura y discurso proporciona a su existencia un marco de orden, lugar de apoyo y patria protectora contra lo extraño. Una vida así instalada tiene vencido de antemano el asalto de la soledad.

En el segundo de los supuestos de desinstalación expresa la condición de la vida por principio. El hombre no se ve precompren-

dido, tampoco pre-finalizado. Su autocomprenderse no tiene referencias que le definan ni le tracen el camino. Ha de hacerse su propio ser desde la reducción a nada de cuanto significa estar ya *a natura* en orden respecto a algo dado que sea norma de lo que ha de ser. La desinstalación indicada deja al hombre en la contingencia, suspenso en la nada, disponible y abierto. La vida así desinstalada necesariamente cuenta, como con destino irremediable, con la soledad.

Tomadas esas dos actitudes en sus formas extremas, hablar de soledad en relación con la primera resultaría incoherente y retórico; en relación con la segunda, ese hablar se convierte en la médula misma de la experiencia en cuestión.

La opción por una y otra de ellas tiene larga historia. Es menos común que se hayan vivido con radicalidad: menos común, pero no sin ejemplos por una u otra alternativa. Lo corriente es ver cómo, en esa larga historia, han predominado las posiciones mediadoras, aunque el acento se ponga a veces en uno de los extremos, a veces en el otro. En una misma época pueden coexistir, dando la imagen de una humanidad escindida entre las formas de autocomprenderse el hombre según los modelos del «comisario» y del «yogui», por utilizar la conocida contraposición de Koestler [1].

La historia en su conjunto ofrece una imagen en la que prevalecen formas intermedias en las que esos extremos se viven bajo algún modo de armonización. Hasta puede decirse que el esfuerzo por relacionarlos constituye toda la sustancia de dicha historia, entendiéndose entonces ésta como el drama que resulta del juego o interacción entre los extremos arqueológico y escatológico de la existencia.

Las escenas de ese drama son las que vamos a seguir en el subsecuente desarrollo, sirviéndonos de contraste analítico el coeficiente de soledad que interviene en cada una de ellas.

2. *Ciencia y conciencia*

a) Si alguna cuestión urge tratar hoy es la cuestión moral. Precisamente cuando parece que todos los problemas van a poder resolverse sin tener necesidad de invocar la vieja moral.

1. A. Koestler, *The yogi and the commissar*, London 1945; pueden verse del mismo autor *The lotus and the robot*, London 1960; *The ghost in the machine*, London 1967. Ver también C. P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid 1977; I. Prigogine - I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens*, München-Zürich 1981, 16, 29, 85-107.

Resolver sus problemas es para el hombre corriente tener atendidas sus necesidades. Las necesidades se ven atendidas con la producción de bienes de toda clase, con la industria. Esa industria está sostenida por la ciencia. El físico y el químico enseñan a producir más y mejor; el médico o también el psicólogo cuidan de la buena digestión de lo producido.

Los adelantos han ido lo suficientemente lejos como para que muchos piensen que el camino de la ciencia es el camino digno del hombre civilizado, el que ineludiblemente hay que recorrer, sin que sea necesario pensar en ningún otro. Ella puede hacer todos los milagros, en una edad en que no los hacen los dioses, precisamente porque la propia ciencia nos ha hecho ver que están demás. Para aquellos para los que la ciencia lo es todo, el viejo o viejos cultos son sustituidos por uno nuevo; este nuevo culto llenará cualquier aspiración; tanto más cuanto que las satisfacciones que proporciona se rodean de irrefutable tangibilidad.

b) No es éste el caso, sin embargo, para los propios creadores de la ciencia que, precisamente porque dominan su campo, no se dejan envolver por sus prestigios, convirtiendo sus virtualidades en cosa de sortilegio, o elevándolas a las regiones de una mística. La ciencia en el profesional consciente tiene sus límites. Sabe que ser científico implica actuar ese saber críticamente. Semejante crítica no significa negación, ni siquiera duda, significa determinar con rigor la naturaleza y funciones, el alcance y las fronteras de su territorio. Tal crítica es la que muestra cómo la vida humana, si bien de hecho puede caer en adoración de esa nueva divinidad, de derecho transciende a su acción: *homines supra numina.* El numen de lo científico no es el llamado a gobernar soberanamente al hombre, al menos a todo el hombre. La crítica conduce a dejar en libertad zonas de lo humano a las cuales no tiene aquel numen acceso. Desde esas zonas en libertad es desde donde se plantea de nuevo, en términos más exigentes sin duda, pero en definitiva como siempre se planteó, el problema moral. No puede entenderse sino como desdicha el que, en casos, el culto de la ciencia, rodeándose de todos los caracteres que subsiguen a una superstición, degenere en insensibilidad ética.

c) Al respecto, es instructivo lo que sus biógrafos nos cuentan de Einstein. Un hombre tan al día en sus investigaciones, y que apenas leía los periódicos, preguntado sobre la lectura a su juicio más idónea para los jóvenes respondió: «alguien que no leyera más

que los periódicos o, como mucho, libros de autores contemporáneos, me parecería al miope que desdeñara el uso de gafas, pues dependería por completo de los juicios y de las modas de su tiempo, al no ver ni oír otras cosas». En el mismo contexto hace la observación de que «en cada siglo son muy pocos los hombres inteligentes, dotados de claridad de espíritu y de estilo», y que «lo que de ellos se ha conservado constituye uno de los bienes más valiosos de la humanidad». Entre esos pocos hombres inteligentes del pasado, Platón fue uno de los que influyó profundamente en el autor de la «teoría de la relatividad», y ello por razón de la altura y pureza de sus ideas morales. Se dice que el Quijote figuraba a menudo en su mesilla de noche. La razón la da él mismo hablando de Dostoievski: «representa para mí mucho más que cualquier escritor científico, por la impresión ética, por esa gran elevación ética que descubro en la obra de arte» [2].

d) Ahí tenemos el problema moral, señalado por un científico, como algo que se abre ante la conciencia humanista de la que da testimonio el arte, conciencia que permanece cerrada ante los recursos de la medida y del cálculo.

No es que la ciencia no tenga que ver con la moral. Las implicaciones de ambos campos son continuas, pero nunca pueden llegar a confundirse. Un estímulo moral se encuentra en la misma raíz del esfuerzo científico: haciendo ciencia se hace el hombre a sí mismo, y la ciencia hecha contribuye a la dignificación humana. La dignificación humana es un fin operando normativamente sobre el propio proceso del hacerse de la ciencia. Aquella ciencia que estime que todo lo que hay que hacer es satisfacer necesidades, y no vea que la satisfacción de necesidades conduce a la libertad, ni se inte-

2. Cf. C. Seelig, *Albert Einstein*, Madrid 1968, 53, 57, 71. El biógrafo nos recuerda que Einstein «compartía con Hegel su fe en la razón elemental del ser. Esta razón constituía para él 'el núcleo de toda religiosidad verdadera'... Convencido de que el mundo es la obra lógica de un espíritu primigenio» (p. 84). Con frecuencia se cita la extrañeza que producía en Einstein el hecho de que las fórmulas matemáticas se adecuasen tan ajustadamente a la realidad, y aquel otro dicho suyo: «lo más inconcebible de la naturaleza es su comprensibilidad». Pero la ciencia no bloqueaba en él la conciencia. Consideraba que la dignidad y el valor del hombre se medía por la liberación personal. No encontraba fácil determinar o discernir lo que es bueno y lo que es malo, pero en el intento de hacerlo a través del arte y de la ciencia veía el empleo más noble de la vida. «Sin cultura ética no hay salvación para el hombre» (véanse las primeras páginas de su propia obra *Mein Weltbild*, Berlin 1956, 10, 14, 20).

rese por lo que haya que hacer con la libertad, cae en la diagnosticada situación de miopía rehusando el uso de gafas.

e) En un lenguaje aplicable al caso dice el filósofo y también hombre de ciencia Bertrand Russell: «el hombre tiene necesidades físicas y emociones. Mientras no se satisfacen las necesidades físicas, ocupan el primer lugar; pero, una vez satisfechas, las emociones, sin conexión con ellas, adquieren gran importancia en la decisión sobre si el hombre ha de ser feliz o infeliz» [3].

Ese terreno aquí ocupado por las emociones corresponde al reino humano llamado a desplegarse libre, y a tener un tipo de satisfacción que se refiere a la felicidad, esto es, a lo que siempre fue asunto importante para la ética. En cierta conversación sostenida por Sartre con un portavoz del comunismo soviético éste le confiaba: «todo marcha bien en esta etapa del comunismo, dedicada a cubrir primeras necesidades; todo, al menos, puede marchar bien. El problema verdadero sobrevendrá cuando esa etapa quede cubierta y la gente se pregunte por las últimas cuestiones, por las cuestiones metafísicas de sentido. Para estas cuestiones el marxismo no tiene respuestas, ya que incluso las desconoce como cuestiones» [4].

En ese desconocimiento no es el comunismo el único que podría suscribir la antescrita confesión. Precisamente el comunismo viene haciendo esfuerzos, con frecuencia tildados de heterodoxos, por liberar la doctrina marxista de aquella versión que la condiciona a satisfacer necesidades mediante el desarrollo de su lado científico, que termina siendo robotizador de la vida.

f) Cuando la ciencia se arroga la positivación, en función de ella, de toda la realidad, el elenco de preguntas legítimas desconoce «las cuestiones metafísicas de sentido». Haciendo eso programáti-

3. B. Russell, *Ciencia, filosofía y política,* Madrid 1968, 60. En la p. 11 del mismo libro observa que «los que están alejados de los centros de cultura tienen por la ciencia una veneración que no sienten ya sus augures». En otra de sus obras habla de la «tendencia sádica» del conocimiento científico, subrayando: «el impulso hacia la construcción científica, cuando no contraría ninguno de los grandes impulsos que dan valor a la vida humana, es admirable, pero si le es lícito y posible cerrar toda salida a lo que no sea él mismo, se transforma en una variedad de tiranía cruel» *(La perspectiva científica,* Barcelona 1969, 213).

4. Cf. *Entrevista con Sartre:* Indice 185 (1964) 3. Sobre cómo la ciencia positiva más al uso, no sólo desconoce esas cuestiones, sino que se mofa de ellas, véase (también en descargo de al menos un tipo de marxismo) H. Marcuse, *El hombre unidimensional,* Barcelona 1969, 171 s.

camente, dejaría de haber hueco para la moral. Entonces habría que atribuir a Einstein alguna forma de arcaica e infundada convicción cuando descubre en la «elevación ética» de la obra de arte algo que representa para él más que «cualquier escrito científico».

3. *El mal del alma*

En el capítulo final de su obra *El azar y la necesidad*, se refiere Jacques Monod a diversos peligros y amenazas a los que están expuestos nuestras sociedades avanzadas. Se ocupa del que supone la «degradación genética» y menciona otros como la explosión demográfica o la utilización de las armas nucleares. Pero sobre todo insiste en uno que es «mal mucho más profundo», y que denomina «mal del alma». Este mal del alma resulta de las condiciones creadas por una cultura que tiene por sustento la ciencia.

La tradición sapiencial milenaria, buscando aquietación a la angustia de la existencia, había ideado explicaciones a la misma, vinculadas a visiones míticas de la realidad. En ellas la historia humana se concibe asociada con el cosmos, regido el todo por alguna forma de ley interior y eterna, clarificadora de los eventos, confiriéndoles sentido: ley a la vez explicativa y normativa. De esta forma se daba salida a la necesidad de ofrecer un fundamento a la existencia, liberándola del sobresalto resultante de dejarla perdida en la inmensidad del espacio y del tiempo. Esa necesidad de explicación se convirtió en innata, y el hombre vino deparándose por medio de ella un lugar significativo, confortante y apaciguador; un lugar privilegiado dentro de los planes cósmicos.

La ciencia, bajo el régimen del conocimiento objetivo, ha venido a denunciar esa «antigua alianza animista», cuyo núcleo es un antropomorfismo ordenado a dar respuestas al confuso mundo de ansias y aspiraciones subjetivas. El conocimiento objetivo de la ciencia prescinde de esas explicaciones. Denunciando «la antigua alianza del hombre con la naturaleza, no deja en el lugar de este precioso nexo más que una búsqueda ansiosa en un universo helado de soledad» [5].

5. J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona 1971, 183, léase todo el cap. final (IX), «El reino y las tinieblas».

Pero la ciencia, que se ha hecho hueco en la sociedad a efectos prácticos, no ha conseguido imponerse a las almas. Las sociedades modernas, edificadas sobre los poderes de la ciencia, aceptando sus recursos, apenas han comprendido su mensaje, que ha venido a arruinar las antiguas formas de clarificar el mundo por medio de ideaciones normativas y la oferta de universal sentido. Se produce así en nuestras sociedades un desgarramiento entre la objetividad y el sentido, entre la racionalidad neutra del conocimiento y la búsqueda de aquellas intenciones presentes en el universo de que se alimentaron las religiones o los sistemas metafísicos y morales. Ello produce el mencionado «mal del alma». Ante el universo de la ciencia se ve el hombre sacudido de su sueño milenario y forzado a descubrir su orfandad: «universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes». Por ello es por lo que se vuelve «contra la ciencia de la que calibra ahora el terrible poder de destrucción, no sólo de los cuerpos, sino de las almas».

El conocimiento objetivo ha vaciado de significación el mundo interior. Todo en el universo depende de estructuras preexistentes y códigos datados. La interioridad como principio resulta ilusoria. Consiguientemente carece de objeto buscar a ese mundo sin interior un sentido. Ni un sentido hacia atrás, que permita enraizar la vida en algún proceso cósmico unitario; ni tampoco hacia adelante, invocando la normatividad de alguna pro-videncia, que llame desde lo eterno a realizar un destino. Las almas quedan sumidas en pleno silencio y soledad ante un universo indiferente y frío.

Si ésta es la situación, queda la pregunta de qué sea lo que quepa hacer. Si rebelarse contra ese sino, o abrazarse a él como a la única respuesta honesta a los hechos. Cuestión que emplaza ante una opción decisiva. Puede instalarse uno en su experiencia interior, decidiendo que lo que importa es abrir la vida desde la libertad hacia toda su potencia de futuro. En este caso, tenemos una opción humanista, que exacerba la aspiración continua de ser como centro irreductible de sí mismo y responsable de la edificación de la historia. Existencialismo y marxismo, por lo que hace a este último el más divulgado por su literatura de captación, coinciden en este punto con lo que es el núcleo de la inspiración del personalismo que se alimenta de fuentes religiosas, concretamente el cristiano. En estos casos un principio interior de reflexión y espontaneidad es lo que define al hombre, permitiéndole asumir la responsabilidad por su futuro, abriéndole a una historia que es

hechura y morada suyas. Sobre las totalidades organizadas, sobre las estructuras, sobre los sistemas cerrados prima el potencial creador del hombre que irrumpe en lo establecido, quebrantando sus cuadros, pudiendo conducir las cosas más allá de su positiva serialidad endodeterminada. La opción humanista, implicando la opción por la persona y por la libertad, presume que no todo lo que hay en el cielo y en la tierra se ve cogido dentro del régimen de la máquina; que las programaciones y los códigos son formaciones derivadas; que lo primitivo es una espontánea fuerza creadora siempre manante y que sería fatal dejar que se secara.

Por el lado contrario hace acto de presencia la opción por un mundo programado, dentro del cual entra a la parte el hombre bajado de su pedestal, desposeído de sus prestigios, modestamente adscrito a secundar los dictados que le transmiten las ocultas estructuras de todo tipo, físico, biológico, psicológico, cultural, en el seno de las cuales su existencia está entramada. Ante esta opción quedan eliminadas las suposiciones de los sistemas éticos o metafísicos, suposiciones alimentadas por pretensiones subjetivas, que el conocimiento objetivo hace vanas, y a las que por tanto importa aprender a renunciar.

La ciencia de Monod hace ver que todo lo que es el hombre puede definirse en términos de respuestas prefijadas en los esquemas bioculturales que le inscriben. El hombre es el jugador de un juego cuyas reglas encuentra dadas. El foco de iniciativa creadora que era la persona deja el puesto al mero personaje en el desempeño de un papel. Puede hablarse comprensiblemente en ese contexto de «la muerte del hombre» [6]. El hombre que muere es el que las tradicionales «ontogenias» presumían como protagonizador de su vida, agente y autor de la historia. Queda en su lugar el hombre actor y como tal actuado. Aceptar este destino y abrazarse a él constituye la única salida honrada. En cuanto esa salida no conduce a la esterilidad, sino a la realización de las verdaderas posibilidades de la existencia, desenmascaradas las ilusorias, puede hablarse aquí del verdadero «conocerse a sí mismo», en el sentido de reconocimiento de los propios límites, y con ello la asunción de la verdadera responsabilidad en la vida. Perdidas las ilusiones por crear un mundo según los deseos y aspiraciones privadas queda la aséptica

6. Cf. M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México 1968, 331-333; B. F. Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona 1972, 35-37, 247-249.

conciencia de servir al discurso de objetividades de las que nada y nadie puede evadirse. Este servicio, asumido como única forma válida de responsabilidad, determinaría el ámbito nuevo de la ética, abriendo con ello el espacio propio de un humanismo no ilusorio.

El humanismo desde la ciencia llega a poner en cuestión al otro humanismo, que tuvo su más alta expresión en el arte o se reflejó en la literatura; pone en cuestión también al humanismo de la filosofía. Justamente en ese humanismo de la filosofía o de la literatura constan las adhesiones profundas y tradicionales del alma humana. Su puesta en cuestión provoca un desgarro de la conciencia, que se siente privada de su entidad y de su fuerza. El hombre queda depuesto de aquella soberanía que le otorgaba un específico primado en el universo y que le consagraba como persona, con su fuero intocable y su dignidad.

La conciencia y su soporte el alma o bien el yo personal son realidades míticas cuya sustantividad se agota en las palabras que las designan. Palabras en el fondo vanas, ya que son la mera etiqueta puesta sobre una ignorancia. La ciencia ha desterrado esa ignorancia, y sabe que lo que hay detrás puede ser encerrado en una fórmula química. El ADN suple por el alma y la conciencia. Si volviera Pascal para comunicarnos su terror ante la soledad de los espacios infinitos o Kant para expresar su asombro ante la noche estrellada, se les diría que nos confiesan cosas muy interesantes, pero que no pasan de tener interés subjetivo, y lo que nos dicen se queda en ser confesión privada.

Otro de los artífices, con Monod, de la nueva biología, Francis Krick, puede dirigirse a los mantenedores de la vieja cultura humanista para interrogarles si de verdad creen que «los cambios introducidos en su vida por la tecnología» tienen poco que ver con «lo que les interesa más profundamente». Y asegura: «en relación con la ciencia de hoy eso es verdad en parte, pero la ciencia del mañana eliminará su cultura quitándosela de debajo de los pies». He aquí señalado el punto en que estriba «el mal del alma».

Las almas ven minado el lugar natural de su existencia. El edificio de sus aspiraciones e ideales queda sin fundamento. De pronto se experimentan perdidas, no ya solas para sí mismas frente al espacio exterior, sino fundidas en él y vacías de cuanto fue su misma razón de seguridad y grandeza. El gusano de la crítica ha devorado al hombre interior. Queda la salida de aprender a renunciar al paraíso perdido, y vivir como inquilinos de un universo sordo a los

viejos y míticos «intereses profundos». Tampoco ello puede hacerse sin experimentar el desgarrón de aquello que se había convertido en suelo nutricio de la existencia.

O tal vez el veredicto suponga un injustificado corte drástico con una dimensión de la vida que en ningún modo deba aceptarse como llamada a fenecer. Entonces, frente a la cultura científica, se proclamará la «otra cultura», la clásicamente humanista, que sienten como suya los hombres reacios a dejarse abarcar por códigos y programaciones. Tal vez la partida final, y pese a los científicos, la ganen estos últimos. Pero entre tanto sigue siendo cierto que esa «otra cultura» lleva hoy un paso vergonzante. La educación para ella carece de vigor y de atractivo. Cuando se creen tener arrestos para impulsarla se hace con recursos dramáticos que denuncian en sus promotores una fe desesperada.

También ellos acusan la amputación provocada por la cirugía de la ciencia que viene dejando a la humanidad sin los órganos tradicionales de respuesta ante el mundo. Lo que nos dicen estos humanistas toma por ello hoy una faz de llamada pura, de crispada exhibición de la fuerza interior que parece estar escapándose. Esa «otra cultura» está en manos de hiper-románticos y de profetas. Sus dichos no producen más que la conmiseración de los tecnólogos. Quienes los aceptan han de cargar con ellos como con un peso que nadie les ayuda a soportar y no tienen más remedio que vivirlos con la fe eremítica del hombre trágico, solo ante el destino. Cargar con todo el peso del alma, sin claudicaciones, no es hoy el menor de los males que ha de aguantar el hombre. Esa carga es la que tiene el nombre de *soledad*.

4. *Para un diagnóstico de la cultura*

a) *Cultura de preguntas.* Otras épocas pueden parecernos sólidamente asentadas sobre sí mismas. Sabiendo lo que tenían y lo que querían. Con problemas definidos y respuestas firmes y coherentes para sus problemas. Epocas con una visión del mundo prácticamente segura y teóricamente asegurada. No es ése el caso de la nuestra. Nuestra época es inquisitiva. Desde Hegel se ha hecho sentir lo que se ha calificado de «vacío filosófico»; es decir, la falta de un sistema último de referencias para ubicar hechos y procesos. Todo se ha vuelto problemático y cada vez con más hondura. Si

hubo espacios culturales definidos por sus cuadros de respuestas, la cultura de hoy es eminentemente cultura de preguntas. Todo ha venido a ponerse en cuestión y nada parece estarlo suficientemente. La agudeza de los filósofos se mide al presente por su radicalidad interrogativa. Ser capaz de preguntar, recuestionar las cuestiones, coger las vueltas por todos los lados imaginables a lo respondido, a lo admitido, esto es lo que hace el pensamiento en el «vacío filosófico» poshegeliano.

b) *Lo consabido y las ideologías.* Tal situación tiene algo de enfermizo. Es la enfermedad de que tuvo que curarse san Agustín viniendo de los académicos —los escépticos— y su «continuo buscar sin encontrar nunca». Sin embargo, tales enfermos gozan de muy buena salud. Creen incluso haber encontrado por fin la salud frente al achaque de los seguros, de los que tienen respuesta para todo, los conformistas, que serían los verdaderamente enfermos.

Se plantea aquí un problema grave de diagnóstico y, en su caso, de terapéutica cultural. ¿Qué es lo culturalamente sano? No se trata evidentemente de que la salud cultural se venda en píldoras y en las farmacias. Cuando se habla de «la sana filosofía» se está permitiendo uno cierta licencia literaria, por lo demás no demasiado feliz. Pero fuera del ridículo en que pueden incurrir tales expresiones, la cuestión subsiste. Diríamos que Sócrates aplicó al pensamiento clásico una terapéutica salutífera. Lo mismo cabe afirmar respecto a Descartes para el moderno. Sin embargo, lo que nuestra cultura de preguntas presume es que tanto Sócrates como Descartes iniciaron procesos patológicos que deben ser diagnosticados como tales y a los que es preciso remediar. Se depara ese remedio poniendo en cuestión su manera de preguntar, que se supone, viciada. He aquí por qué.

Las preguntas del caso no son originales, sino ya implícitamente respondidas: son preguntas que llevan la respuesta dentro; es decir, preguntas a las que no es necesario responder, o responder no quiere decir otra cosa que explicitar. Fuera de estas preguntas con la respuesta dentro, cabría un tipo de preguntas hacia fuera de índole envolvente. Pero tampoco radicales, puesto que se apoyan también en las respuestas dadas para las que tienen carácter de *justificación.* Estamos en el caso de las ideologías.

Esta es la situación que nos lleva a un diagnóstico poco favorable tanto sobre las respuestas-fuera de las ideologías como sobre las respuestas-dentro del responder implícito al preguntar. El pre-

guntar en esa doble forma sería no ya enfermizo, sino muerto. La única opción restante, que conduce al preguntar sano y vivo, nos remite a nuestra «cultura de preguntas».

En ella no se parte de datos o consistencias para los que se busque justificación; al contrario, las presencias obvias, lo impuesto por el «buen sentido», es lo más cuestionable, dirigiéndose entonces el interés a buscar los orígenes, las raíces, extenuándose la búsqueda en problemas de *legitimación*.

Tal vez la teoría y la praxis médicas podrían encontrar una salida a este *impasse*. Me limito a sugerir algunas reflexiones comparativas, sin ánimo de resolver asunto tan intrincado.

Empezando por las preguntas-fuera de las ideologías o las preguntas-dentro, que se apoyan en respuestas dadas o que llevan implícitas dichas respuestas, cabe hablar de «complejos» en el sentido psíquico-médico. Preguntas y respuestas se organizan en aparato autónomo, funcionando por su cuenta respecto a la trama real de las cosas. Esto es particularmente visible al considerar las preguntas con la respuesta dentro. Por la pregunta responde supuestamente el organismo, pero la respuesta la da su íncubo, el complejo sistematizado supuesto de la misma pregunta.

Más obvio resulta diagnosticar los casos de posiciones no problematizadoras. Todo está respondido, sólido y sanamente asegurado. Aquí no opera un sustituto de la realidad viva como en el caso anterior, sino simple y llanamente su manifiesta momificación.

Parece que entonces no queda otra salida que la pregunta como horizonte resolutorio para enfrentarse el hombre al mundo. Las preguntas podrán recibir respuestas, pero lo sustantivo es el preguntar, y sólo este preguntar sustantivo es sano. No sé qué término médico sería el apropiado para diagnosticar una opción semejante. Diría que se trata de un cáncer. Ese devorador roerse del organismo, de modo que éste pierda su faz interior y monstruosamente, de forma loca e incontrolada, pase a ser otra cosa, es en efecto algo canceroso.

c) *Cultura de respuestas.* Esto último repugna tan obviamente a la naturaleza del preguntar y responder que no sorprende se lo excluya como aberración por aquellos que quieren mantenerse en el plano de lo que el sentido común entiende por salud. Estos son los espíritus positivos, que rehúyen las cuestiones metafísicas, que parten de que «lo que hay es lo que hay» y que bien está como está. Que todo eso de preguntas y respuestas, sanas o enfermas,

muertas o vivas, son residuo de planteamientos falsos que anidan ya solamente en conciencias de conformación arcaica. Un saber «sano» es el que tiene delante hechos, que acaban en ser hechos, que de suyo no plantean pregunta ninguna, pero que hay que saber gobernar. Entonces descubren que es un hecho también que hay un cuadro de símbolos, concretamente el lenguaje, articulados en sistema como un juego de fichas contadas y de reglas definidas, y que ese hecho es una respuesta, una respuesta para no ir más allá, lo único que cabe responder. Eventualmente el jugador utilizará el sistema esquematizando los símbolos y las funciones y hará juego exacto.

He ahí por dónde nuestra «cultura de preguntas» se ha convertido en la más pura «cultura de respuestas». El universo así resultante carece del atractivo del preguntar, no tiene misterio ninguno, no es enigmático, aunque a veces pueda ser rebelde. Pero la rebeldía será un hecho más, sin otra consecuencia que obligar a revisar el engranaje. Ese universo está construido de arena. Su edificio podrá ser frágil, pero al menos tiene figura y podemos entendernos sobre él. Lo repugnante, desde este extremo, es la obsesión de preguntar, el ofrecer como suma de la sabiduría la balbuciente interrogación a una nebulosa.

d) *Achaques de esa alternativa.* Entre los extremos últimamente mencionados parecen tener que oscilar hoy las opciones. «El universo es todo lo que es el caso», es decir, el caso son «habas contadas». O está por hacer y «hay que hacer la pregunta que interroga por el ser»; eso por hacer y que hay que hacer es la primera pregunta.

Hemos aludido en los entrecomillados a dos autores, Wittgenstein y Heidegger [7], quizá los dos más significativos respecto a la al-

7. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid 1973. La redacción del *Tractatus* corresponde a la fase positivista del autor en la que lo que le interesa es tener «respuestas» fehacientes. Para la «cultura de preguntas» reserva los últimos apartados de la obra, pero en ellos se concluye que en los campos a que ahí se asoma, los que tocarían las cuestiones verdaderamente importantes para el hombre, «la solución del enigma de la vida», aparece lo «inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es, lo místico»; pero sentencia: «incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido más penetrado. Desde luego no queda ya ninguna pregunta, y precisamente ésta es la respuesta». Se entra en aquello «de lo que no se puede hablar», y lo «mejor es callarse» (1., 6.4312-7). En cambio, Heidegger es por esas cuestiones que dan hacia

ternativa propuesta. Wittgenstein diría del libro de Heidegger en que se contiene el texto transcrito que es un libro canceroso. Heidegger, por su parte, diría del libro correspondiente de Wittgenstein que es un libro anémico o momificado.

No puede negarse que en los dos casos elegidos los contendientes llevan el timón de navíos de alto bordo, bien pertrechados, que cada uno reconoce la fuerza del contrario, que en determinados momentos de su travesía pasan cercanos, pero apenas con el tiempo para saludarse, quizá con un último respeto, pero con manifiesto desdén, para andar cada uno su travesía en direcciones contrarias, al parecer irreconciliables. Si el famoso «observador imparcial», pongamos que en oficio de médico psiquiátrico, se tomara su tiempo para estudiar tan singulares casos, tal vez podría concluir, aunque el diagnóstico resulte drástico, diciendo: «la cultura del puro preguntar es masoquista; la cultura del puro responder es sádica».

e) *Cultura de preguntas y soledad.* Quiero terminar este apartado refiriéndome a la relación que la cultura de preguntas tiene con la soledad; y ello en la medida en que el preguntar se radicaliza.

Aunque el hombre hace su vida en la naturaleza, se experimenta extraño a ella, no arropado por sus regularidades ni sus ritmos. Sin duda ha de contar con ella, pero, en cuando hace vida de hombre, se le sobrepone, incluso se le enfrenta. Dando respuesta a las preguntas que le suscita el mundo en torno, arrancándole sus secretos y descifrando el secreto que envuelve el propio ser del hombre, crea la cultura. Esta puede presentársele como su mundo, sustituto del de la naturaleza. Pero esto es lo que la cultura de preguntas pone en entredicho, problematizando su virtualidad aseguradora. En esta situación, extraño el hombre a la naturaleza, encuentra extraña también la cultura. Se sentirá en consecuencia fuera y solo soportando el peso de sus propias creaciones, sin que éstas le tiendan la mano para descargarle de «cuidados». Entra así

lo inexpresable por las que centralmente se interesa, orientando su investigación a ahondar en el terreno de las preguntas. Cuando todas las posibles cuestiones científicas, incluyendo las filosóficas, pudieran darse por respondidas, precisamente cuestionando lo fehaciente de esas respuestas, empezarían las verdaderas preguntas. Desde luego lo que para Heidegger hay es que nada encontramos en la ciencia, en la metafísica, de verdad respondido *(El ser y el tiempo*, México 1951, 3 s, III. En el mismo sentido se había pronunciado Fr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid 1978: «De los prejuicios filosóficos», p. 21-46. Fue justa y sagaz la observación hecha ocasionalmente por Ortega: «en la tienda de Heidegger se venden sólo preguntas»).

el hombre en aquel «estado original» que le hace sentirse como en el «filo de la navaja»: en mar abierto, sin abajo y sin arriba, luchando por su nombre en la noche. Tal es la experiencia de fondo en la actitud de pregunta, actitud que define el espacio de la aventura humana.

Esa actitud podrá no tener cabida en la práctica cotidiana para los más. La disposición adaptativa funciona bien, como sistema protector entre la gente, que de ese modo se pone a cubierto del drama de existir, apegándose a costumbres y tradiciones, aceptando formas hechas de pensar, respondiendo a valores consagrados, descansando pasivamente en ideales o creencias convencional y acríticamente compartidos. Ante la reflexión, todas esas cosas se vuelven cuestionables, y esto es lo que trae a luz la cultura de preguntas. De forma que la soledad, aunque tácticamente silenciada, sigue al acecho. No hay quien, al menos en los momentos de lucidez, se libre de ella. Gota a gota se filtra, presentida más que admitida, en esa forma de existencia que da carácter a nuestras sociedades de masa, que justamente han sido calificadas de «muchedumbres solitarias». Fenómeno típico de la historia contemporánea, se da allí donde, desaparecidas las sociedades de tradición, con sus convicciones y funcionalidad arraigadas e internamente significativas, dejan lugar a las multitudes que vienen de nada y van a nada, que viven en el anonimato y en el sinsentido. La soledad se hace refleja, convirtiéndose en protagonista, en los profesionales de la interrogación, en artistas y sabios, que sacan su obra del asombro, la sorpresa, el sobrecogimiento. La cultura de respuestas cree tener el todo a la mano. En ese todo se asegura, sin que en su ámbito tenga hueco la soledad. La cultura de preguntas carece de soporte; se cierne sobre la nada y, todo suspendido en ella, su acción se consume abriéndose a espacios vacíos. Dicho de otro modo: para la cultura de respuestas el vivir suscita problemas; pero éstos se resuelven contando con contextos consistentes y por referencia a ellos. El hombre nunca está perdido ni condenado a la soledad. Para la cultura de preguntas, al contrario, el vivir se convierte en temático, siendo ese tema la cuestión que no remite a ninguna otra, experimentándose entonces el vivir como enigma, como juego fuera de toda referencia, en la nada y sin nadie. Ese vivir se experimenta por necesidad perdido y condenado a la soledad. En los captítulos siguientes se mostrarán más en detalle estas afirmaciones. De momento voy a proponer, en visión de conjunto, las dos formas aludidas de presentarse hoy la soledad: la de las pasivas «muchedumbres

solitarias» y la de los testigos lúcidos que se sienten reflejamente embargados por ella.

5. *Sociedades urbanas y soledad*

a) *Las dos raíces de la soledad.* Por dos caminos opuestos invade hoy al hombre la soledad. Uno de ellos resulta del anónimo funcionamiento en la organización exterior. El otro, del adentramiento en una interioridad sin ventanas. Se trata de dos modelos de vida al presente enfrentados, que simbolizan las figuras, anteriormente recordadas del «comisario» y el «faquir» (yogui), descritos por Koestler. Modelos sostenidos por una visión tecnocrática de la realidad de una parte, y por una visión carismática de otra. A un lado se extiende el dominio impersonal de estructuras manipuladas; al otro, la más exasperada y dramática afirmación de la libertad. Imparticipación e incomunicación llevan, por opuesta vía, a también opuesta forma de experiencia de la soledad. En esta experiencia va implicada la cuestión psicológico-médica referente al equilibrio anímico y la salud mental. Los psicólogos se muestran alarmados por la crisis que atraviesa el proceso llamado a conducir a la identidad personal. La identificación en el grupo, conseguida por medios mecánicos en nuestras sociedades burocratizadas, no sacia las aspiraciones interiores. Alarmante para psiquiatras y médicos resulta la frecuencia de desarreglos nerviosos. Esta situación tiene que ver con la experiencia aludida de la soledad.

Aquí voy a ocuparme de una de sus formas, de la soledad en medio de las muchedumbres.

b) *La «máquina de hacer hombres».* La «máquina de hacer hombres» es la sociedad. La expresión pertenece a Ortega y Gasset [8]. Se refiere a la condición propia de los «hechos sociales» o de los «usos». Los «hechos sociales» son lo contrario de los «hechos humanos»: es humano «lo que hago yo por mí mismo y en vista de mis propios fines..., el hecho humano es un hecho siempre personal». Lo social nos viene impuesto impersonalmente. En su ámbito responde la gente en su comportamiento con arreglo a «lo que se hace». Hacer «lo que se hace» nos introduce en el dominio del ano-

8. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente.* Madrid 1958, 27.

nimato. «Yo y mi papel se disocian para mí», como observa Jaspers. La persona disociada de sí misma, en el ejercicio de unos papeles a medida de la trama en escena, es vaciada del fuero personal para actuar como personaje. En el teatro social nadie se manifiesta como es. Hacerlo destruiría la representación. Lo que cada uno tiene que hacer es lo establecido en el reparto, que dirige la «mano oculta» del director entre bastidores. La necesidad de que cada cual satisfagamos expectativas, respondamos a las exigencias del papel que tenemos asignado es tanto más requirente cuanto la trama es más compleja. Esa misma complejidad reclama una meticulosa programación controladora del conjunto.

En nuestras sociedades nos encontramos con una escena donde evoluciona una pluralidad indefinida de papeles. Ello requiere una impersonalización, una racionalización que se extienda hasta los detalles. Si el cuadro ha de funcionar, y en la medida que funciona, no puede haber espacio en él para las originalidades. Toda la acción ofrece la unidad derivada de obedecer a un entramado exterior. Originalidad, en el caso, significaría disfunción. Nadie tendrá reconocimiento por responder de forma distinta a como de él se espera. Funcionar quiere decir ofrecer respuestas conformes con la demanda de expectativas.

La pieza en cuestión no la ha escrito nadie y la representan todos. La escena es la calle y los intérpretes la gente. Ahí está en acción la sociedad, en su forma de compleja sociedad urbana, «la gran desalmada», ya que en ella lo humano aparece «naturalizado, mecanizado y como mineralizado» [9]. La intercomunicación de los individuos se realiza con arreglo a pautas convenidas, en las que no interviene el asenso personal: se da, anteriormente a la decisión individual, como reglas de juego a que ajustarse; neutramente válidas. Intervenir en el juego sin atenerse a sus reglas tiene su obvia sanción. Podrá optarse por quedar al margen o tal vez por desbaratar el sistema de jugadas para introducir otro. Acaso para concluir que no son necesarias reglas o, incluso, que no se ve necesario tener que jugar. Todo esto, sin embargo, es muy arriesgado. Los desbaratadores pueden suponer que tal tipo de juegos son siempre ruinosos; que ofrecen unas ventajas ridículas al lado de lo que se pierde en la partida.

Contra estos inconformistas alegarán los defensores del sistema que las cosas han sido y tienen que ser así, y que no se ve cómo

9. *Ibid.*

puedan ser de otra manera. Sobre todo teniendo en cuenta lo mucho que ha costado inventarle, el rendimiento de la invención y la inviabilidad de llegar a resultados positivos por otro camino cualquiera. Se extrañarán igualmente de que el público jugador pueda pedir otras cosas. Se les da, en efecto, todo lo que pueden apetecer. Allí donde exista alguna necesidad insatisfecha se acude enseguida para abastecerla. Complementariamente se adoctrina a la gente para que sepa lo que le conviene desear. En suma, «si los relojes de Berlín funcionaran mal, aunque sólo fuera por una hora, toda la vida económica y las comunicaciones de la ciudad quedarían distorsionadas por largo tiempo» [10].

Así funciona el mundo del trabajo. A la gente, cuando está ocupada, lo que le conviene es funcionar. Gracias a la programación deshumanizada, el dominio del trabajo da buenos rendimientos. Iniciativas y responsabilidades adicionales a lo programado sería cosa sobrante, además de perturbadora. La racionalización alcanzada en tal dominio opera abstractamente. El sistema es corregido por su propia lógica, sin necesidad de ideas u ocurrencias de quienes lo soportan y están llamados a responder a su mecánica.

Esa misma racionalización se extiende a los tiempos desocupados, a los ocios. El problema estaba resuelto cuando el horario del trabajo agotaba todo el espacio de la vida del trabajador. Pero cuando éste dispone de huecos libres, se acude prontamente para funcionalizárselos en homogeneidad con el sistema. El vendedor de su trabajo es convertido en comprador de su producto. Cuando sale de la fábrica o la oficina, cuando deja de ser productor, pasa a ser consumidor. Para el hombre consumidor se organizan los ocios. De esta manera el ocio queda incorporado al negocio.

c) *Pérdida de la faz personal.* En el seno de este universo negociado es donde el hombre ha perdido su faz personal. El centro de su identificación no está en sí mismo, sino en el cuadro de identificaciones de prestigio social al que tiene acceso. Normalmente ese prestigio se mide en dinero, que ofrece las bazas de juego más impersonales y racionalizadas. Cada hombre acaba siendo un átomo perdido para sí mismo, aunque ganado para el aparato exterior, en la masa neutra de transacciones anónimas que le envuelve.

10. G. Simmel, *Metrópolis y vida mental,* en E. Fromm y otros, *La soledad de los hombres,* Caracas 1960, 105. En ése, como en varios otros de los ensayos recogidos en el volumen, se tocan los efectos de «alienación» y «extrañeza» que se respiran en las grandes urbes.

La pérdida de la identidad personal es el precio pagado por la eficacia. Buscarse a sí mismo convierte a quien lo intenta en sujeto errático, en uno de aquellos personajes sin papel de Pirandello. Quien dé oídos a la seductora voz que le convida a la vida personal está condenado al desamparo y la impotencia, como lo testimonia Kafka. «Las grandes ciudades no son verdaderas. En ellas no ocurre nada del amplio acontecimiento real que se mueve en torno a ti que estás haciéndolo» (Rilke).

La sociedad, nuestras sociedades de cuño urbano, son orbes cerrados sobre sí mismos; se agotan en ser contrato, organización, veredicto. «En ella no domina la voluntad de llegar al sí mismo, sino la finalidad racional, la convención y la referencia a cosas... Lleva al hombre a una existencia aparente. Este tipo de sociedad se ve ante todo en las grandes ciudades industriales» (Moltmann). Entre las grandes personalidades, por ejemplo la de un Nietzsche, se ha dado con frecuencia el tipo reticente, si no hostil, a la vida social y ciudadana. Los ritmos de la sociedad técnico-urbana, repetitivos, cronometrados, jornalizan la existencia en torno a un dinero que circula también al compás de ritmos contra-reloj.

El aparato se encarga de proveer a los suyos con una identidad burocratizada. Esta identidad consta en una documentación: un papel identificando «papeles». Estar en regla respecto a lo que uno es, es estar en regla en el papel. A los requerimientos oficiales se satisface cuando, y sólo cuando, puede presentar uno no a sí mismo, sino sus documentos, firmados, y sellados. Los distintivos abstractos del sistema deciden también sobre la identidad. La suma desprotección de los individuos sobreviene cuando, a requerimiento burocrático, no pueden identificarse con sus papeles en regla. Si ante un control oficial de identidad —un paso de frontera— un sujeto dado no dispone de la pertinente documentación identificadora, pierde todo derecho y es como si fuera nadie. En el ápice de funcionalización bastará por toda identidad un número, como se hace con las máquinas o las mercancías. Puede decirse incluso que todo sujeto es y vale «x», dependiendo ese ser y ese valor del cuadro de datos objetivos al que se iguala.

d) *Las ciudades muertas.* ¿Qué tiene que ver todo esto con la soledad? Por lo pronto tiene que ver positivamente. Si la «soledad es un mal», en el orden de cosas descrito nadie está solo, nadie puede estarlo. La organización elimina el aislamiento material. Pero aquí nos toca ver las cosas por el lado sombrío. La soledad que

la educación humanista consideró siempre un bien, en cuanto mediadora para la madurez de la conciencia, no tiene espacio reconocido. En la comunicación de la riqueza interior, en el trato de alma a alma, es donde ha experimentado el hombre la superación de aquella soledad mala, que le encierra en sí y que le acongoja. Pero esa comunicación no tiene curso oficial. Todo el hombre tiende a ser absorbido por el sistema, y el sistema sólo proporciona encuentros exteriores, no comunicaciones personales. La rutina del trabajo se vuelve opaca a la interacción (Habermas).

Las masas de nuestras ciudades multiplican contactos con todo género de hombres. Pero esos hombres son individuos extraños o han de relacionarse con ellos como si lo fueran. El denominador común de esas relaciones toma la forma de contratos. El contrato vincula a personajes en funciones de negocio, que es lo opuesto del trato que vincula a personas en disposición humana. Dondequiera que uno pone los ojos se encuentra con la impenetrable faz de la organización. La extraterritorialidad, en el caso de que ocurra, se paga con el desamparo. Intraterritorialmente hay el vacío. Esta experiencia de vacío es la que toma aquí la forma de soledad. Se hace sentir, incluso para los menos sensibles, bajo la forma de hastío ciudadano, sobre todo en los huecos menos funcionalizados, como son que los dejan los días festivos. Es ya un tópico oír hablar del aburrimiento de las ciudades fuera de los días laborables. Se quita a las ciudades su ajetreo burocrático y aparece en ellas su carencia de vida, lo aparente de su vitalidad. En días de domingo son espacios muertos. Como muertos se sienten con harta frecuencia los acondicionados por sus ritmos cuando llega el momento de cesar en sus funciones, con la jubilación. La muchedumbre de jubilados es una muchedumbre de solitarios. También para estos casos ha arbitrado la providencia del sistema el abstracto remedio de las pensiones. Pueden hacer, por ejemplo, turismo, paseando así por el mundo su testimonio de soledad. En los lugares de turismo habrá por lo menos concurrencia y ruido. Lo cual quiere decir que no habrá aislamiento.

Transcurre el fin de semana y todo recomienza: el crujir de la tramoya y también el ir y venir pautado de los personajes. Ir y venir de desconocidos, maniobrando en mar de formas convencionalizadas. Se intercambian gestos y palabras de rutina; repetitivamente, con valor de acuñación exterior, donde las apariencias quedan a salvo. El caparazón tiene consistencia, luego la animácula que lleva dentro goza de buena salud.

Para otra forma de relación no queda tiempo ni energías. Parece que todavía hay zonas rurales donde puede matarse el tiempo tomando el sol, y donde los hombres departen amigablemente, poniendo en comunicación sus sabidurías. En la ciudad esto no es ya posible, ni siquiera en el área más tradicional de comunicación y cambio de intimidades, la familia. El pluriempleo se cotiza; el diálogo al amor de la lumbre, no. Por cierto, ya no existe lumbre sino artefactos que elípticamente la suplen. En el reino de la pura exterioridad que impone la máquina las intimidades y lirismos pueden resultar hasta sospechosos.

Solus es aquí el *sedulus,* el excesivamente aplicado, que ni se entera de la presencia de los demás.

De modo que la imposibilidad de aislamiento físico coincide con la soledad moral. «Uno se siente solitario y perdido en la multitud metropolitana como en ningún otro lado», diagnostica Simmel. David Riesman lleva esa misma experiencia al título de su conocida obra: *La muchedumbre solitaria.* Y Pablo VI: «El hombre prueba una nueva soledad no ya de cara a una naturaleza hostil que le ha costado siglos dominar, sino en medio de una muchedumbre anónima que le rodea y donde él se siente como extraño» [11]. Lo que aguarda al hombre en el espacio racionalizado que le ofrece la ciencia es, para Monod, «un universo helado de soledad».

11. Para Simmel, *loc. cit.*, 113. La obra de D. Riesman nos saldrá al paso más adelante en nuevas ocasiones. El pasaje de Pablo VI, en *Octogesima adveniens,* n. 10. Breves indicaciones sobre la «soledad en las urbes», en G. Kölbel, *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebnisses,* München-Basel 1960, 176-180. Entre los autores que cita sobre el tema figura especialmente H. W. Rüssell, *Das Lob der rechten Einsamkeit,* Zürich 1940. A éste pertenece la observación de que «la soledad en la gran ciudad tiene algo de la soledad del infierno»; o también que es como «la soledad forzada de un prisionero». Con la particularidad de que ahí la soledad es oprimente a la vez que sin esperanza: «se está solo, pero sin saber ya el porqué ni el para qué de esa soledad. Soledad que ha perdido todo su sentido» (p. 34 s). La literatura de los «campos de concentración» subraya reiteradamente el efecto de soledad, de desprivatización y vacío interior producidos por el hecho de verse los reclusos de continuo vigilados, siempre sumergidos en la masa y sin poder nunca «estar solos» (Kölbel, *o. c.*, 185-186). En el mismo sentido se pronuncia Lotz. Es cierto que la vida rural produce rusticidad y estrechez de miras, pero la gran ciudad produce desarraigo. A falta de contacto con la tierra le pasa al hombre lo que a Anteo, que pierde vigor. Nuestras enormes urbes, que decimos que están muy «animadas», son vistas como «faltas de espíritu» *(Un-geist).* Multiplican los contactos, pero de ellos sólo se generan «masas», aglo-

e) *¿Alguna solución?* Pero la organización está ahí, y ha venido, según todos los visos, para quedarse. No puede pasarse por alto su significado liberador. Son preferibles los controles racionales a los controles cósmicos. La soledad civil es el precio que pagar por la liberación de la soledad del desierto. Algo del hombre, sin embargo, no funciona dentro del aparato. Zanjar entonces el asunto, como lo hizo el poeta, diciendo que para vivir cualquier parte sería buena, «con tal de ser fuera del mundo», es un desplante que puede tomarse como revelador, pero no es una solución.

También hay el otro lado de la cuestión. El habitante de la ciudad se siente superior a su congénere rural. ¿Cómo va a ser éste más humano si carece de todo lo necesario? En la civilización la gente se encuentra más a su gusto que en la naturaleza ¿Qué decir al que escribe: «todo lo que no sea París es historia natural»? Hay un fetichismo del sistema como lo hay de la máquina.

Lo dramático de la situación sólo comienza cuando el sistema o la máquina muestran su desalmada condición de artificios muertos, La desprotección del usuario de un automóvil que sufre una avería en algún paraje alejado de los auxilios técnicos puede dar idea de lo que es, en el fondo, la vida sobre el exclusivo montaje de la organización. Todo va bien mientras el artilugio funciona. Pero en cuanto se para, o en cuanto uno pierde su puesto en la fila, la cosa toma otro cariz. Entonces se observa cómo se han perdido los recursos para vivir a cuenta propia. O esos recursos no sirven de nada. El drama para la vida moderna comienza allí donde ha de entrar en

meraciones frías, en las que los más vecinos se desconocen, nadie se preocupa por nadie, ni en la vida ni en la muerte, y todo el mundo puede exclamar como el desgraciado del evangelio: *hominem non habeo* (J. Lotz, *Von der Einsamkeit des Menschen*, Frankfurt, 1960, 39-41, 52-53; ed. cast.: *De la soledad del hombre*, Esplugues de Llobregat 1961). Ver también el apartado que Sartre dedica a los conjuntos humanos «seriales», a los «colectivos», en la *Crítica de la razón dialéctica*. Los hombres conviven en esas circunstancias de material masificación unos al lado de otros como «pluralité de solitudes». Pone el ejemplo de la agrupación de personas que, ajenas unas a otras, esperan en la calle un tranvía; otro ejemplo es la gran ciudad (Sartre, *Critique de la raison dialectique I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris 1960, 308-310; ed. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires 1963. Ver igualmente, I. Horowitz [ed.], *La nueva sociología* II, Buenos Aires 1969, 217, y todo el capítulo 15: «Las fuentes sociales de la alienación», p. 7-22; también el c. 16: «Alienación y anomía: perspectivas teóricas y empíricas», p. 23-38; D. Bell, *El fin de las ideologías*, Madrid 1964, p. 22; asimismo, F. Parpert, *Philosophie der Einsamkeit*, München 1955).

acción algo en desuso, que sin embargo es ineliminable: la vida personal. El aparato, como la «peste» en la novela de Camus, «arrebata a todos la capacidad de amor, incluso de amistad». Ante la «peste» uno se encuentra desprotegido, amargamente extraño y solo [12].

6. *La soledad en su cara profunda*

a) *Soledad existencial.* En el número anterior he hablado de la soledad en compañía, de «la muchedumbre solitaria», producida por el «aburrimiento», uno de aquellos dos polos entre los que oscila la humanidad, según Schopenhauer; el otro polo lo ponía en la «necesidad». Aquí voy a volver sobre el mismo tema, pero en este caso la soledad que acompaña al hombre por ser hombre. No la soledad social sino la que llamaríamos existencial.

Cuando Aristóteles escribe que únicamente los dioses y los animales viven solos está refiriéndose a la soledad social: a la incomunicación que reina en las cimas del Olimpo por autosuficiencia de sus moradores, o a la que reina a ras de tierra, entre las bestias, enclasadas en sí mismas, con la autosuficiencia material de responder pasivamente a unos estímulos. Los dioses no necesitan comunicación, los animales no pueden tenerla. Al definir Zubiri al hombre como «animal de realidades», le asigna una «actividad propia», que «no queda determinada tan sólo por el contenido de las cosas, sino por lo que el hombre quiera hacer *realmente* de ellas y de sí mismo». Su determinación es autodeterminación, que consiste en obrar «por razón de la realidad querida», que «es justo lo que llamamos *libertad*».

También san Agustín entendía a Dios como *vere solus,* tanto en el sentido social como en el existencial. En cuanto al hombre le veía poseído por la «inquietud», al ser *capax Dei* y, sin embargo, no ser Dios. En este contexto se produce la soledad existencial presente a Escoto cuando definía la persona como *ultima solitudo.* Una soledad que sólo puede calmarse dándose a realizaciones personales de cara a otras personas. En el estadio previo a ese darse y como propio lugar de vida del hombre, su encuentro obligado es la

12. A. Camus, *La peste,* Paris 1947 (ed. cast.: *La peste,* Barcelona [5]1979); sobre el efecto de silencio, exilio, soledad que la situación provoca, p. 85-91.

soledad. En ella se queda, de no abrirse a la comunicación; de no rebasar el estadio que llamaríamos de pura experiencia existencial, fácilmente proclive al «vacío existencial». En tal supuesto la soledad, que en principio se relaciona con posibilidades de vida, se convierte en pasión o enfermedad.

Es la perspectiva que contemplan ciertas orientaciones psicoterápicas, cuando consideran insuficientes los tratamientos que consisten en retrotraer al hombre a la inocencia animal, lo que no infrecuentemente encubre un remedo de la armonía o serenidad de los dioses, cuando no de la estupidez animal.

b) *El hombre solitario.* Martin Buber escribió hace años un libro con el título en interrogante: *¿Qué es el hombre?* [13]. Responde a esa pregunta recorriendo las vicisitudes del encuentro humano en la soledad. Ve la distancia que existe entre Platón y Heidegger como la que media entre una humanidad iluminada por «el sol de Homero» y la que discurre dentro de «las tinieblas de mediodía y de medianoche». Al hombre Heidegger ninguna mano se le tiende desde el exterior que le rescate de la angustia y de la soledad.

La literatura de soledad define las preocupaciones del último siglo y medio. Es una literatura que encara la vida cuando ésta ha perdido, o en la medida que va perdiendo, las razones válidas de vivir. Toma por eso el carácter de confesión en solitario y expresa el dolor que produce el desgarro del tronco de un existir participado en común. Los libros que se leen son de una u otra forma autobiográficos. Autobografías, no importa que con frecuencia disimuladas, cuyos protagonistas son «lobos esteparios». Como el *Moisés* de A. de Vigny, el *Brand* de Ibsen o el protagonista de *El extranjero* de Camus.

El lobo estepario es el título de una novela de Hermann Hesse, como es sabido. Nietzsche es declarado en sus páginas «solitario e incomprendido», anticipándose en una generación a la «miseria actual», al infierno de desarraigo «soportado hoy por millones de seres». Ese infierno es calificado como «la gran enfermedad de la época»; enfermedad que ataca en proporción no a la debilidad o estupidez sino a la fuerza y el talento. El «lobo estepario» se experimenta perdido «dentro de las ciudades, en medio de los rebaños».

13. M. Buber, *¿Qué es el hombre?*, México 1950; en un capítulo ulterior será recordado el contenido de este libro.

Hesse diagnostica esa enfermedad como afección o epidemia que ataca «entre dos épocas»: «la vida humana se convierte en verdadero dolor, en verdadero infierno, sólo allí donde dos épocas, dos culturas o religiones se entrecruzan». Precisamente en esas situaciones es cuando la crisis de una tradición, de una sabiduría, que en otros momentos pudo ofrecer soporte válido de comunicación, se hace sensible [14].

Es en ella cuando se encuentran dispuestos los ánimos para replegarse en sí mismos, y tocar el fondo de la soledad. Qué haya que hacer con ella es otra cuestión. Incluso puede ser cuestión el que pueda hacerse algo, salvo aceptar que la vida ni tiene ni puede recibir un sentido. En todo caso se piensa la soledad como condición de existencia. Nietzsche, «el poeta de la soledad heroica» le califica Sciacca, medía el valor de un hombre por su «capacidad de desierto». André Gide le sigue, afirmando: «podría acaso medirse el valor de un hombre por el grado de desarraigo *(dépaysement)* psíquico e intelectual que es capaz de dominar». Heidegger habla de la «a-patriedad» *(Heimatlosigkeit)* del existir humano. Para Hölderlin «ser hombre es estar profundamente solo». Max Scheler se refiere a la «absoluta soledad del genio moral». La literatura existencial ha sido particularmente fértil y radical afirmando la condición solitaria del hombre [15].

c) *Testimonio de Ortega.* Para Ortega es la vida realidad radical. Esta radicalidad del vivir en el hombre «es, por esencia soledad». Llega a decir que Dios, al hacerse hombre, y por ello, acepta «lo más radicalmente humano, que es su radical soledad», experimentada por Cristo —solo y abandonado— en la cruz.

Por otra parte, el mismo Ortega supone que esta experiencia puede correr encubierta, pero se hace visible, exacerbada hasta enfermizamente, en períodos históricos concretos, precisamente en los de transición. Ve en éste en que vivimos cómo «una gran cosa en el mundo está moribunda, y es la verdad»; unas razones de vivir mueren. Es el momento adecuado para hacer pie directamente y sin mediaciones en la soledad. En ella el hombre se encuentra desprotegido. Cabe el expediente de volver la cara y renunciar al

14. H. Hesse, *El lobo estepario*, Madrid 1967, «Introducción», especialmente p. 21-27.

15. Estos autores serán recordados en páginas ulteriores, tratando la actitud de los más de ellos con respecto a la soledad más expresamente.

contacto directo con el hecho de ser hombre; no asumir la realidad de que lo humano es «siempre personal»; abandonar el compromiso de ser sí mismo y «alterarse», ser lo otro, lo exterior, respondiendo en rebaño a las consignas de acción y posesión que rigen el mundo de las exterioridades. Cabe también vivir «dentro de sí», hecho peculiar del hombre frente al animal que vive «fuera de sí». Pero ese «dentro de sí» puede quedar cerrado y sin empleo, condenado al infierno de la soledad. Infierno inevitable sin el recurso a alguna terapia salvadora. Es la terapia que el propio Ortega ve en acción en otras ocasiones en la historia, concretamente en la época griega que da nacimiento a la filosofía, cuando lo establecido —un «sistema de tradición» dado— pierde vigencia, obligando al hombre a descender a sus raíces, al encuentro sin duda con la soledad, pero en vistas a un empleo que darle.

d) *Lo que cabe hacer con la soledad.* «Para que la filosofía nazca [se nos dice] es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer 'en la fe de sus padres'. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento». Entonces, por una parte, el hombre se encuentra ante «la terrible soledad de su propio filosofar». Por otra, en el fondo de esa soledad, a la que se ha visto conducido por la duda, duda provocada al perder «la fe de sus padres», reside la desesperación, la experiencia absurda de no ver modo de sostenerse a flote en el mar que le envuelve. Finalmente, exige «el esfuerzo natatorio» para alcanzar nueva tierra firme. Eso sería la filosofía. O, con otras palabras: «el tratamiento a que el hombre somete la tremebunda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse». La filosofía sería, en consecuencia, para Ortega, aquello que el hombre hace con su soledad. Al menos aquello que en un momento dado hizo con ella.

Lo apuntado en relación con Ortega y Gasset tiene un eco, aunque el enfoque sea distinto, en lo que hablando de la religión nos dice Whitehead. El mundo, escribe este último, «es el teatro de una soledad en común». La religión tiene por objeto «la individualidad en el seno de la comunidad»; es decir, cumple una función comunicadora por encima de las soledades que son las vidas de los individuos. El hecho último de la vida no es algo social, sino «la conciencia que de sí y de su soledad consigo mismo» tiene el

hombre, el individuo. «La religión es aquello que el individuo hace con su soledad» [16].

Ortega y Gasset, y Whitehead tras afirmar la condición solitaria del hombre, ven en ella la fuente de la libertad y la creatividad. Entre tanto, el modo como es experimentada por muchos es como realidad bruta que deja al descubierto el destino trágico de la vida humana, y precisamente como el lugar sensibilizador para entenderla como algo vacío y carente de sentido. Tal es el lado doloroso de la soledad aquí considerada, la sustentada en sí misma y que hemos llamado existencial: esa afección o enfermedad que se propaga «entre épocas», para la que no se ve cura. Como lenitivo son los más los que se dan al aturdimiento; pero es para encontrarse con aquella otra soledad que segrega el anonimato productor de las muchedumbres formadas por extraños.

7. *Vida de hombre y esperanza*

El mundo natural es causativo. Todo en él se produce en secuencia de fenómenos que se suceden y se explican en línea de antecedentes y consecuentes, de causas y efectos. Aunque el hombre está dentro de la naturaleza no se ve absorbido totalmente por ella. Así al menos lo siente, o cree sentirlo, el hombre en lo hondo de su alma. El mundo humano, en cuanto es humano, se desarrolla proyectivamente; no responde a puras causaciones, sino a planes. Esto quiere decir que ese desarrollo está abierto al futuro y ha de entenderse como teleológicamente dirigido. En ese contexto cobra especial relieve la esperanza.

Dada la sensibilidad que el hombre de hoy manifiesta por su condición de hombre, y en razón del acento que pone en la dimensión práctica de su vida, abierta al horizonte proyectivo de lo histórico, nada más obvio que el papel asignado a la esperanza.

Todo hombre reflexivo, que participe de alguna preocupación humanista, coincidirá en sostener que el problema de vivir no se resuelve en términos de causaciones naturales, que nos encontramos en ese campo ante un tiempo abierto, y que la vida consiste

16. También sobre Ortega y Whitehead se ha de volver. Téngase en cuenta que tanto el apartado anterior como el presente son un adelanto del tema que más al pormenor se discutirá en capítulos siguientes.

en proyectarse en él llamando a ser cosas que todavía no son, que se espera que sean. Ese esperar tiene dos formas. Una de ellas es dinamizadora de la acción a efectos de llenar un destino o informar la existencia con los contenidos de una fe. La otra es la espera del que entiende el futuro como un *será* y, resignada o fatalistamente, admite que nada se puede hacer para que sea. Heráclito decía, en el primer sentido, que «el que no espera no alcanzará lo inesperado»; en el segundo está el conocido dicho «el que espera desespera», o los igualmente conocidos: «qué se va a hacer», «lo que ha de ser, eso será». ¿Cómo es de hecho el esperar del hombre, cómo vive el plan de su existencia, que pide realidad para el contenido de su proyecto personal en el seno del proyecto humano global que se manifiesta en la historia?

a) *«Sala de espera».* En la literatura actual española se ha recogido repetidamente la observación de Gide ante el rótulo «sala de espera» que leyó en una estación ferroviaria de viaje por Marruecos, entonces protectorado español: *quelle belle langue, que celle qui confond l'attente et l'espoir.* Semejante comentario ¿es un cumplido o es la descripción de un carácter, de una manera radical de estar en la vida?

El tono exterior de cumplido ¿no oculta una reticencia, y esa reticencia no suscita un problema? Del alma rusa se ha dicho que está hecha de «paciencia resignada»; que no ha conocido ni siente la libertad: alma de sala de espera. La lengua que ha acuñado la susodicha *bella* expresión ¿habrá nacido de «almas de salas de espera»?

Para saber lo que hay detrás del esperar en las «salas de espera» de las estaciones hay que haber vivido a fondo la situación para la que parecen hechas: la de trenes que no llegan, que no se sabe ni siquiera si llegarán. La RENFE puede dedicarse a repintar sus rótulos, como en esta fase de puesta a punto de servicios lo hace. Personalmente preferiría que tales muestras previsoras desaparecieran haciendo desaparecer su utilidad. En cualquier caso he de confesar que nunca ninguna sala de espera de estación ha provocado en mí la más remota sensación de belleza, ni por el local ni por el servicio. Pero dejemos este asunto.

Cuando viví lo que es esperar como parece tener que hacerse en tal tipo de locales fue en una estación fronteriza, también del norte de Africa. Llega el viajero. El tren se detiene para no seguir adelante. Se apea y entra en una sala en reparación, que nadie repara. Es

sometido a los trámites aduaneros y policíacos. Entrega sus papeles en una ventanilla. Fuma, pasea, agota todos los temas de conversación y espera. No puede abandonar el recinto ni hacia atrás ni hacia adelante, porque se lo impiden unas barreras estratégicamente colocadas; además ha quedado sin pasaporte. El funcionario que lo recogió se ha retirado, cerró su puesto de mira y pasa el tiempo. Se redistribuyen al cabo por otro conducto los certificados sanitarios. Sigue pasando el tiempo. Se abre de nuevo la ventanilla y, nombre por nombre, se devuelven los pasaportes, no sin unos toques suplementarios de comprobación, caso por caso. Parece que algunos viajeros no tienen sus credenciales todo lo en regla que se exige; pero dejémoslos aparte, porque sería complicado seguir las posibles sinuosidades de su espera. Los demás estamos listos. Lo que ahora falta es el tren. El de llegada volvió hacia la estación de origen. Se contaba con otro de procedencia contraria para continuar viaje. A todo esto, se ignoraba la hora en que tenía que llegar. Había ocurrido algo, nadie sabía qué o nadie informaba sobre ello, y se retrasaba, nadie sabía cuánto. He ahí realizada la espera casi en estado puro. Esperar algo que ocurriría, pero en la impotencia de realizarlo. Algo funcionando bajo leyes propias, inescrutables, alcanzando a aquel grupo de hombres sumidos en la incapacidad de tomar una decisión. Podría hasta ocurrir que el tren no viniera, incluso que ni hubiera trenes. El bello vocablo «esperar» significaba de hecho una realidad mineral. Nunca mejor dispuestos para comprender el alcance de las soberanas decisiones de Alá. No había allí ninguna puerta que tuviera escrito el fatídico verso de la *Divina Comedia,* no era el caso de abandonar toda esperanza, pero sí algo muy semejante a ello. Tocaba esperar impotentemente; sin estímulos, sin objeto. El futuro se vaciaba de sentido y todo venía a apoyarse en un presente, que, a su vez, no tenía otro soporte que el de un desesperante *será;* por sí y ante sí.

Sin duda, en nuestro caso, la desesperación era relativa; podía convertirse en resignación. Algún tren terminaría llegando, o alguna medida cabría tomar, en el supuesto de que los trenes hubieran desaparecido. En todo caso, la espera quedaba circunscrita al lado de acá de los medios de vivir. La vida misma podría soportarse. Pero el viajero reflexivo y suspicaz, a sobra de vagar para hacerlo, podría acaso preguntarse: «¡iluso!, este tren llegará y, si no llega, ya nos arreglaremos; ¿pero el otro, los otros, los trenes de las otras fronteras, no precisamente las norteafricanas, sino las de lo inespe-

rado, esos trenes llegarán? ¿Hay trenes que tengan asignada esa trayectoria? No el reino de los medios de vivir, sino el de los fines de la vida, ¿tiene embarcaciones, rutas y puertos que justifiquen marginar la absoluta desesperación?».

Ahí es donde verdaderamente se sitúa el problema de la esperanza, el problema de cómo y qué le cabe al hombre esperar, sin que sea tachado por ello de iluso.

b) Sabemos que la literatura sobre la esperanza es hoy abundante. En ciertos medios se considera que es la única literatura que cabe hacer por parte de un hombre que no renuncie a ser él mismo. En ello coinciden teólogos y filósofos, por variadas que sean las opciones fundamentales que unos y otros representen (Buber, Moltmann, Metz, Bloch, Marcel...). Pese a la oposición interna que pueda encontrarse en las ideas de figuras como las mencionadas, coinciden en pensar que la esencia de la vida es esperanza [17].

La esperanza es vista como el verdadero horizonte de la existencia con lo que ésta recibe fundamento y empleo. En la esperanza adquiere solidez el sentido proyectivo del vivir humano, y el hombre queda abierto por ella a todas sus posibilidades. Hay que añadir que esta invitación a la esperanza frecuentemente se expresa a través de una literatura que traduce la más crispada forma de romanticismo; es decir, de alejamiento de la realidad. Son muchos los profetas de la esperanza que proclaman su virtud redentora, pero no saben decirnos muy a las claras qué sea lo que haya que redimir. Esperar sí, pero se ignora qué.

Entonces por esperanza se entiende poco más que una actitud, activada hasta el frenesí, que parece implicar que no importa que haya o no trenes, como tampoco lugares a los que nos puedan llevar. El caso es experimentarse viajero. La única recomendación o exigencia pedida es que se haga «ligeros de equipaje»; es decir, sin ataduras *a tergo,* relegando las cosas establecidas al mundo de las causaciones y pidiendo para el hombre únicamente libertad.

Llegados aquí, donde la opción de futuro no puede radicalizarse más, aparecen por el lado opuesto los funcionarios. Aparecen detrás de sus ventanillas para decir que los pasaportes están en re-

17. Véase al respecto la obra de P. Laín Entralgo, *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano,* Madrid 1957, obra, en su mayor parte, expositiva del tema en su historia. También Laín Entralgo recuerda el dicho de Gide referido a la sinonimia en castellano de «espera» y «esperanza», que recogimos en la primera parte del texto (p. 44).

gla y que el tren acaba de llegar. Que hay vías montadas en direcciones fijas, que hay estaciones con jefes que deciden detenerse o arrancar. Detrás de todo hay un sistema de control, que unifica el servicio y le dota de eficacia. Esto es lo que hay, y el que cuenta con ello llega a los sitios que cabe llegar. El que abandona estos medios y se dedica a formar planes a su cuenta, por único vehículo y equipaje la «imaginación», no conseguirá más que quedarse en tierra. Nuestros funcionarios lo son porque saben poner en funciones los medios. No entienden otra forma de ir a la libertad que la de poner en servicio medios para conseguirla.

En realidad entonces la esperanza efectiva es la de la sala de espera. Mas los que han de ejercitarla no tienen por qué temer. Los controles centrales dominan el aparato y los trenes entrarán y saldrán a punto. En algún momento dado cabrá un margen de impuntualidad; de cuándo en cuándo, algún fallo. Pero ya se encargarán de perfeccionar cada vez más el montaje los expertos. Para éstos ha dejado de tener sentido la esperanza y harán que desaparezca la espera. El futuro está escrito, aunque desde el lado de acá: Alá tiene su despacho abierto en los grandes centros urbanos donde se toman las decisiones de todo lo que será. Aquellos que se imaginan otra cosa manifiestan ser un tanto neuróticos, al creer que puede haber alguna salida apartándose de las reglas de juego, o tal vez manifiestan simplemente que se guían por estímulos de una conciencia primitiva, a falta de haber comprendido lo que realmente ocurre tal y como resulta del examen de las cosas a base de una conciencia ilustrada.

c) *Y así sucesivamente...* Contra esto argüirán los portavoces de la esperanza que la precedente descripción coincide con el mal, que es algo diabólico. Tratarán de desmontar esos ingenios, producto del frío cálculo, a golpes de elementales fuerzas morales y religiosas, sintiendo que todo es conducido por el eterno amor y atraído por la divina esperanza. Para qué continuar, los artífices y manipuladores de esos ingenios volverán la mirada a tales agoreros preguntándose, no sin cierto desdén, si justamente su práctica no ofrece el ejemplo claro de lo que es vivir de ilusiones, vivir de aquel «soñar despierto» en que para el empírico Aristóteles consistía la esperanza.

De continuar sería para preguntarnos si nuestros contrincantes no representan dos extremismos. Si el hombre real no es aquel que no se rasga las vestiduras pensando que todo lo que tiene de-

bajo de los pies son duras cadenas que le impiden volar; ni tampoco aquel que opera sobre «habas contadas», confundiendo el esfuerzo creador, más allá del encadenamiento de causa y efectos, con lo enfermizo, con nostalgias y ensoñaciones.

8. *Soledad «versus» ética*

Volviendo sobre este capítulo puede apreciarse cómo aparece el tema de la soledad, si no tematizado, al menos introducido. Varios de los puntos vistos, aunque no inciden sobre él, son reflejo de actitudes de «todo en regla» que convierte el asunto de la soledad en marginado; o la actitud de «todo en la arista», que le lleva al centro de la atención. Estas dos cosas amenazan ir cada una por su lado. La primera, la desentendida, tendrá que dejarse, en el camino que vamos a recorrer, no de lado, pero sí en suspenso. Siguiendo las vicisitudes de la segunda, la seguiremos hasta verla tocar fondo. Será entonces el momento de preguntarse si, de todos modos, lo uno no tiene que ver con lo otro. Si el hombre, hecho para la libertad y, afirmando ésta, explorador de la soledad, deja atrás en cualquier sentido el «todo en regla», o si más bien la acción de la soledad no lleva consigo el compromiso de tomar ese «todo en regla» para ponerlo en «danza».

Añadiré todavía unas consideraciones a efectos de reorientar los puntos tratados y antes de proseguirlos en los capítulos siguientes.

1. La soledad está al acecho en la vida del hombre en todas las separaciones: el hombre es un «animal de despedidas». Despedidas de la naturaleza y también de los otros hombres, de la sociedad. Despedidas en cierta manera «metódicas», es decir, asumidas o deliberadas *more cartesiano,* aunque tal vez para recuperarse de ellas en alguna más adelantada estación del camino. Las despedidas y, por tanto, la siembra de soledad, acompañan el hacerse de la vida: despedidas del espacio —las «patrias chicas»—; del tiempo —los «años mozos»—; despedidas de las cosas, «recuerde el alma dormida». Vamos dejando todo eso; o, mejor dicho, eso nos va dejando. Partir, cambiar, envejecer..., todo es «morir un poco». Por fin, está la despedida de la muerte. Sin silenciar los pasos del camino que nos dan directos avisos de muerte: el sueño, la enfermedad, la culpa; despedidas del diario lleno, del tiempo de vigilia; despedidas del vigor, de la inocencia. Por «animal de despedidas», es el hombre «animal de soledad».

2. Por eso me parece central este asunto, que toca a la raíz misma de la condición del hombre y su destino, a cuál sea el puesto que le corresponde en el mundo y qué sentido tenga su existencia en él. Es, pues, un asunto a la vez antropológico y ético.

La hipótesis de trabajo que va a guiar mi exposición podría enunciarse del modo siguiente:

> Es de la condición del hombre vivir en soledad. Condición que, *in actu exercito,* acompaña a cada hombre en toda su biografía y a la historia humana entera, y que, *in actu signato,* se manifiesta como fenómeno creciente, reflejo y en activo, al paso de la reflexión, la crítica y la madurez de la experiencia. La soledad en los individuos corresponde a y es expresión de la que soporta la época que le toca vivir. Por lo que hace al mundo occidental sigue la suerte marcada por los períodos de armonía y seguridad o bien crisis y desorganización de sus estructuras institucionales y de su cultura. En líneas generales esos períodos, alternando los seguros con los inseguros, han marchado en dirección de una radicalidad crítica creciente, alcanzando en el mundo contemporáneo y en la actualidad las cuestiones relativas a la determinación del puesto del hombre en el mundo, o la autocomprensión que tiene del ser y destino de su existencia, un problematismo agudo, a todo lo cual acompaña una paralela experiencia de la soledad.

3. Esto no quiere decir que el fenómeno sea omnipresente. El hombre dispone de recursos para desentenderse del mismo, el primero de los cuales es muy viejo, y consiste en ocultarlo, en no pensar en él, en la *distracción.* También dispone de técnicas para *disolverlo* o *delegarlo,* haciéndolo así inocuo.

El expediente de la *diversión* encubre más que resuelve el problema. Se *disolvería,* de llegar a tener el convencimiento de que la afección de la soledad es algo inducido en la historia, una autoinvención del hombre, producto, por ejemplo, de la educación. Podría entonces ser curado de ese mal mediante una reeducación adecuada, alguna forma de «ingeniería social», que llevara al hombre la convicción de encontrar sus medidas en el mundo que se le ofrece o que él está llamado a construir. De la soledad, viciosamente segregada en la historia por el modo de hacerla, se curaría reorientando sensata e inteligentemente su presencia y acción en ella.

Fuera de esa forma de extirpación del órgano de la soledad, quedaría el recurso de derivarla hacia o delegarla en otras cosas. Así

el hombre, ante aquellas «despedidas» que antes quedaron mencionadas, empezando por la despedida del regazo acogedor de la naturaleza, se inventa una «segunda naturaleza», que, por entender hecha a su medida, confía que responderá por sus aspiraciones.

Pero esa forma de *delegación* de los problemas humanos últimos es la cuestionada en los períodos de crisis o de radicalidad dubitativa. En ellos, las creaciones de cultura en que presuntamente el hombre se realiza, como en tierra propia en que echar raíces, se vuelven problemáticas. Sus dioses, sus ideales y sus sistemas resultan más estrechos que su ansia de afirmación. De ellos se despide también entonces y la situación vuelve a ser la de soledad, ahora soledad lúcida, que pone enteramente al descubierto lo que era su condición de principio. Esta situación parece desesperada, y de ella se sale a veces por procedimientos expeditivos, que consisten en el establecimiento de «regímenes de comisario». Se hace valer de modo dogmático una causa cualquiera que se «dicta» como humana y se somete a la gente a ella adoctrinándola para que la sirva como a su numen salvador. Los «bien enterados» saben que eso es así, y al resto de los mortales les toca creerlo y secundar las iniciativas que les vienen dispensadas desde arriba. Se les puede acondicionar incluso —los medios no faltan— para que su suerte sea llevadera.

Fuera de esta última eventualidad, que, innecesario es decirlo, no es mera suposición, queda en firme el hecho de que el hombre puede llegar a experimentar su existencia como despedida de todo, suspensa en la nada. Los remedios que se ofrecen a su «mal», las tácticas inmunizadoras, lejos de curarlo, lo alimentan.

4. Surge entonces en toda su agudeza el problema interesado por las últimas cuestiones concernientes al vivir: cuestiones de identidad, legitimación y justificación. Que se resumen en la cuestión de «qué sea el hombre» y «qué sentido pueda tener su vida».

Respuesta a las mismas puede ser la de un «pirronismo», que se encuentra con la nada de ser, de verdad y de sentido. Parecería lo obvio entonces quedarse en esa nihilidad y, abrazados a ella, concluir que, al cabo, el hombre sale así de la región de la mentira. Pero esa solución no da para mucho, en realidad no da para nada, como *nada* es aquello de que se nutre. Al «pirronismo» suele suceder la «insolencia», el juego temerario de la vida. Es cuestión de preguntarse si tal salida no es una negación de lo mismo que se pretende afirmar: si sostenerse en la nada insolentemente, esto es,

fuera de lo «sólito» o común, es más que *nada* y cosa distinta de la soledad.

Pasando por actitudes intermedias, en el otro extremo estaría la actitud o disposición de la «humildad». «Humildad» tendría aquí su significado etimológico: la cualidad de reanudar vínculos, de acercarse —*humus*— a la tierra. Esa disposición expresa la voluntad de negarse a secundar escepticismos, también a inmunizaciones engañosas o gestos heroicos. En ella la «humildad» no es entendida como virtud ética, y menos cristiana, sino como atenimiento a una *praxis* que toque en efecto tierra, que lleve el ser y el hacerse del hombre a su nación de origen, restituyéndolo del cielo a la tierra, de la aventura a la realidad, de la civilización a la naturaleza. En cuyo caso se haría innecesaria la ética de la soledad y se vería el hombre curado de su patética. Con éstas y otras formas de entenderse con el tema tropezaremos en páginas subsiguientes.

* * *

He intentado adelantar en este capítulo lo que va a ser objeto del desarrollo ulterior: cómo la soledad se ha convertido en problema, y qué significa para el hombre el encuentro con ese problema. No problema exterior, sino entrada en cuentas con lo problemático de su misma realidad.

La soledad ha sido tema histórico constante. Las culturas tradicionales vencieron su amenaza por el expediente de encontrar al hombre congenial con sus creaciones culturales, que se han desarrollado como prácticas exorcizadoras de ella, de la soledad, o de lo que con la soledad se relaciona: la angustia, el sobrecogimiento, la ansiedad... En las sociedades primitivas se resolvían esas cosas mediante prácticas de mística connaturalidad con el cosmos. Cosmologizaciones o socializaciones exorcizaban la extrañeza de la existencia, y el hombre de las sociedades naturales o de las culturas tradicionales tenía su puesto armónico en el mundo o lo encontraba en los trasmundos por él inventados. Pero esas armonías, con la primera naturaleza o con la segunda, han perdido virtualidad. El despedido de la naturaleza no encuentra casa en otro lugar. De contar con la soledad para liberarse de ella hemos pasado a estar en ella instalados. El tema permanente viene a convertirse así en problema de época. Creo que ningún otro define mejor la condición del hombre en las sociedades civilizadas del presente. Somos

seres solitarios, y sabemos que los somos. Nadie puede librarnos de esa carga, que se hace presente a todo hombre como su «estado de ánimo fundamental».

Hay dos maneras de entenderse con ese «estado de ánimo fundamental»: la de testigos o mensajeros suyos, haciendo confesión espontánea de ella. Así ocurre que las formas artísticas del presente no se orientan a vecer la soledad, son su expresión. De ahí el corte extraño de la música, pintura, poesía. No nos ponen en comunicación con la naturaleza, ni son imitación sustitutoria de ella. Se producen como desde la nada con fuerza de creaciones. En vez de centrarnos en una «patria», nos alejan a siempre «nueva tierra». Es a este respecto sintemática la frecuencia con que hoy la novelística —aunque no sólo ella— se ocupa con el tema de la soledad.

Hay un paso más allá. Consiste en su apropiación refleja. Es entonces cuando el tema se convierte en problema. La soledad ejercida pasa a ser soledad significada. Sabemos entonces que se vive desde ella: que vivir es ser en soledad. De esa apropiación refleja hace problema la filosofía. El «estado de ánimo fundamental» en que es problematizada la existencia es la «situación límite» con la que el hombre ha de entenderse. La fuerza de una filosofía se mide por su capacidad para hacerse cargo de ella probando el modo de humanizarla, siendo así que parece resistir todo intento de humanización. Ocurre en el caso lo que ocurría para la filosofía tradicional con la muerte. La filosofía podía resumirse en una *meditatio mortis,* lo que significaba entenderse con la muerte de modo que llegara a tener una significación de vida. En nuestra situación la filosofía se resume en ser una *meditatio solitudinis* [18]. Lo que significa ver el modo de invertir la soledad en vida. De eso se habla al convertir en problema lo que pueda hacerse con la soledad.

18. La razón de las morales tradicionales, observa Fourastié, es la de encontrar un sentido a la muerte dentro del sentido de la vida. Recordando el dicho de Saint-Exupéry: «ce qui donne un sens à la vie donne aussi un sens à la mort» *(Terre des hommes),* arguye por su parte: «ce qui donne un sens à la mort donne aussi un sens à la vie»: J. Fourastié, *Essais de morale prospective,* Paris 1966, 37 (ed. cast.: *La moral prospectiva,* Madrid 1968). Otro tanto cabe decir de la soledad.

2
Interés antropológico-moral del tema

«Religión es lo que el individuo hace con la soledad».

(WHITEHEAD)

«Cada cual vive por sí solo, lo que es igual, que vida es *soledad, radical soledad».*

(ORTEGA Y GASSET)

Dividiré este capítulo en tres secciones. En la primera hago una exploración, aunque muy genérica, sobre el modo de vivir el hombre su condición en los pueblos antiguos que más interés tienen para entender nuestra propia historia. En la segunda registro la presencia de la preocupación por la soledad en algunas obras de la bibliografía antropológica del presente. En la tercera indicaré algo sobre la significación humanístico-moral del tema.

1. *Presencia y empleos de la soledad*

a) Tal vez debiera aquí partirse de una descripción fenomenológica de la esencia y vivencia de la soledad. Fenómeno esquivo, que se cree tener en claro mientras no se intenta verle de cara, pero que al tratar de determinarle se nos escapa. No vamos a dar de él definiciones; lo veremos en acción a través del testimonio que de él nos da la experiencia histórica.

A falta de otra determinación, podemos partir del significado usual de los términos «solo» y «soledad». En el *Diccionario de la real academia,* «solo» se dice de lo «único en su especie», de lo «que está sin otra cosa o que se mira separado de ella»; lo que, dicho de personas, significa «sin compañía», también de quien «no tiene quien le ampare, socorra o consuele en sus necesidades o aflic-

ciones». «Soledad» significa «carencia voluntaria o involuntaria de compañía», «lugar desierto o tierra no habitada», «pesar y melancolía que se siente por la ausencia, muerte o pérdida de alguna persona o cosa».

Esos significados están en uso, pero me parece que, si bien apuntan a un último fondo de la cuestión, no llegan a tocarle. Se insiste en ellos en la soledad «física» y la que podría llamarse soledad «lírica». Pero cabría hablar de soledades «dramáticas» y también «épicas». El sentido de estos significados se irá precisando ulteriormente. De modo sumario diríamos aquí que hay que distinguir, por lo que toca al hombre, entre un «estar solo», «vivir solo» y «ser en soledad». Equivalentes a «soledad física», «soledad psicosocial» y «soledad existencial». Formas que viven la condición de solitario como «hecho», como «posibilidad» y como «destino».

La soledad como «hecho» no va a ocuparnos directamente. En la naturaleza hay cosas sin más que ellas, separadas. Lo que aquí tiene interés es la soledad como «posibilidad» y como «destino», que dice relación al convivir humano o a la existencia radical del hombre, en correspondencia con «nadie» y «nada».

Soledad, en su sentido fuerte, queda referida al hombre. La raíz de su experiencia es solidaria de la propia condición del mismo hombre y del puesto singular —se diría extraño— que tiene en el mundo. Extraño a la naturaleza, aunque realizándose en y con ella, no se explica su vida en términos de simple adaptación. Buscador de un mundo a su medida, tiene en sus manos la posibilidad y está forzado a ello, de encontrar su propia identificación. Resultado de esa posibilidad son los órdenes de cultura, en los que el hombre se reconoce como en su imagen. Son para él como «segunda naturaleza», instalándose en la cual supera la extrañeza surgida de verse excluido del ámbito de la naturaleza primera. En la cultura encuentra el hombre su propio lugar de seguridad, el mundo a su medida o la mediación que le permite, al menos eso le promete, experimentarse reconciliado con el todo.

Ese es el significado que tienen las creaciones de cultura, particularmente aquellas formas de significación más amplia, más totalizadora, como son las religiones, las sabidurías, las metafísicas.

Si puede hablarse de estadios primitivos del hombre en comunión espontánea con la naturaleza, por tanto sin experiencia refleja del desgarrón de la soledad, entrando en la historia en que hacen aparición las grandes culturas, esa comunión se vuelve problemáti-

ca, instituyendo el hombre por su cuenta órdenes simbólicos a su medida, que llenen las funciones aseguradoras de aquellos otros órdenes de resolución naturalista al convertirse su firmeza en cuestionable. Los fundadores de religiones han querido ofrecer al hombre «tablas de salvación». Las metafísicas acompañaron o suplieron a las religiones para asegurar una nueva línea de protección ante la extrañeza de existir, cuando se debilitan las convicciones que ofrece una tradición religiosa.

Ortega y Gasset hará en más de una ocasión la historia genética de la filosofía entre los griegos, relacionando su aparición con la honda crisis de fe que, por la época en que empiezan a producirse los filósofos, sufre la sabiduría tradicional de «los mayores». Ortega habla al efecto de nueva «tabla de salvamento» [1]. Aduciremos más adelante, en este mismo capítulo, algunos de sus textos al caso. Entender la vida del hombre como referida al barco que suelta amarras del puerto y tiene que mantenerse a flote en el inseguro y desconocido océano es una imagen con larga historia. Puede encontrarse un eco de esa imagen en san Agustín: en su obra, documentada con su vida [2]. La crisis de creencias que estudia Ortega referida al mundo griego, provoca una nueva fe, que cuaja en la filo-

1. J. Ortega y Gasset, *Ideas para una historia de la filosofía,* prólogo a *Historia de la filosofía,* de E. Bréhier, Buenos Aires 1944, 45. La imagen del hombre, viajero en el mar camino del puerto, sirvió frecuentemente en la antigüedad para describir la condición de la existencia. Imagen alegórica, que encontró su concreción poética en la *Odisea* y expresaba el objeto fundamental de reflexión para la filosofía. San Agustín, tomando de Cicerón ese motivo, que a su vez éste recibe de los griegos, desarrolla esa imagen como obertura de toda su obra en una de las páginas primeras de sus escritos, *De beata vita,* que comienza: «si ad philosophiae portum...». Presenta las distintas actitudes que cabe adoptar ante esa navegación y, haciendo un breve recuerdo de las vicisitudes de su vida, se presenta a sí mismo como caso particular de la suerte común de los hombres, sorteando las seducciones, peligros y calamidades del mar del mundo, camino de la patria de la felicidad y de la paz. Concluye: «ergo vides in qua philosophia quasi in portu navigem» (*De beata vita,* 1, 1-5. Cf. J. Ellul, *Ethique de la liberté* I, Genève 1973, 156-157).

2. Se ha hecho notar más de una vez que las religiones de salvación, quebrantando la unidad de la naturaleza, rompen con las vinculaciones espontáneas y con la imagen de una realidad en la que todo aparece fundido en cósmico abrazo. Las vinculaciones humanas expresan una «concordia discors»: concordia en la discordia que tiene su asiento en el compromiso personal y la autonomía de las almas. Las ataduras de naturaleza y de sangre son un estorbo. El hombre religioso parte solo al encuentro con su vocación, dejando a su padre y a su madre; y allá que «los muertos entierren a sus muertos». A su mujer que, con el hijo en los brazos, trataba de disuadirle de que emprendiera su partida, opone Buda: «fuera de mi camino; no me

sofía. Jaspers, ampliando el cuadro a toda la historia, observa ese mismo fenómeno en los diferentes núcleos culturales antiguos y lo interpreta como viraje de la conciencia en el que adquiere «franquía lo espiritual», se alcanza la interioridad y, poniéndose en movimiento la reflexión, se producen sistemas que aspiran a descansar en la racionalidad, amparándose en ellos los hombres, ante la crisis generalizada de órdenes de vida que entran en período de descomposición o amenazan ruina. También sobre estas observaciones de Jaspers hemos de insistir [3].

En todos esos casos se pone particularmente de relieve la condición solitaria del hombre, junto con los esfuerzos que éste hace para ponerse a cubierto de la acción corrosiva resultante de aceptar el reto de dicha soledad. La respuesta común y repetida para recupe-

impidas mi salvación». Dirigiéndose al monje Heliodoro, escribe san Jerónimo este texto que tan duro suena para los apegos de la sangre: «licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater iaceat, per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexilum crucis evola! Pietatis genus est in hac re esse crudelem» *(Epistula XIV ad Heliodorum monachum,* CSEL, 54, Wien 1910, 46-47). De manera parecida se pronuncia san Bernardo, poniendo en práctica, en su vida y en la de sus familiares, como antes lo hiciera san Jerónimo, el contenido de su enseñanza (*Epist. 322,* PL 182, c. 527). Idéntico *ethos* aparece en las formas secularizadas de religión. Así, para la antigüedad en los estoicos; para los primeros siglos cristianos en el neoplatonismo; para la edad moderna, en la salvación de la humanidad por el progreso. Paralela a esta religión profana del progreso se desarrolla desde el siglo XVIII una ola de escritos que Rüstow denomina «weltliche Einsamkeitsliterature» (p. 109-110). Su correspondiente sagrado venía expresado en la exigencia de la piedad protestante: «solus cum solo». A este último respecto escribe Weber, refiriéndose a la doctrina de la predestinación de Calvino: «con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre» (M.Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid 1955, 117). Cita en nota este pasaje de Dowden: «the deepest community (con Dios) is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of solitary heart» *(Puritan and anglican,* p. 234; el mismo profundo aislamiento interior del individuo se encuentra en el predestinacionismo jansenista).

3. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Madrid 1968, 96. Lo que ese hecho significa es que «por primera vez hay *filósofos.* Los hombres se atreven a considerarse como individuos... El hombre puede oponerse interiormente al conjunto del mundo... El hombre se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo en la totalidad del ser y entra en el camino que desde entonces ha de seguir como individuo... En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad» *(Ibid.,* p. 22-23). «Cada hombre está ahí, necesariamente, no sólo enlazado a los demás, sino separado» (p. 96).

rar algún orden de seguridad, cuando su institucionalización tradicional sucumbe, fue la de hacer pie en el fondo de la interioridad [4]. Para, desde ahí, ensayar alguna forma de reinstalación refleja en órdenes secundarios —«naturalezas segundas»—, supliendo con mundos de voz humana el perdido orden natural. Esos ensayos se concretaron en las máximas de significado ético-religioso de «cuidar el alma» o de «salvar el alma».

El cometido de «salvar el alma» es algo que se niega a sancionar el vacío de la propia singularidad sin nadie, convirtiendo la nada de una interioridad fuera de todo orden y sentido en punto de apoyo y fuente de donde sacar fuerzas para empleos reordenadores. De su *nosce te ipsum* sacaba Sócrates su programa de «cuidado del alma» en orden a hacer una vida «valiendo la pena de ser vivida». La máxima socrática, que por una parte establece como *factum* la

4. E. Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura,* México 1945. Comienza su libro: «parece reconocerse en general que la *autognosis* constituye el propósito supremo de la indagación filosófica» (p. 17). *La autognosis* es la capacidad que define al hombre, como «criatura constantemente en busca de sí misma» (p. 25). Cassirer recoge en esa obra algunos de los momentos más significativos en la historia de esa constante preocupación humana orientada hacia el autoexamen, que hace que la vida «valga la pena de ser vivida» (Platón, *Apología,* 37 F). Remite, entre otros, a los nombres de Heráclito, Sócrates, Marco Aurelio, san Agustín, Montaigne, Pascal, Diderot... Volveremos en el texto sobre los pasos de esa indagación del hombre acerca de sí mismo. Indagación que parece volverse tanto más problemática cuanto más se ejercita, conforme, con palabras de Scheler, se nos indica (p. 53). El interés que, en todo caso, guía ese autoexamen es el de la propia identificación, una vez que el hombre se experimenta desidentificado respecto al mundo. No sin que se propongan sucesivamente identidades que reduzcan la apariencia de diversidad del hombre a la unidad natural, privilegiando como fundamental alguno de los datos de su naturaleza al unísono con el universo, y haciendo derivar de él todos los demás. «Cada pensador —escribe Cassirer— nos proporciona un cuadro especial de la naturaleza humana» (se refiere a los empirismos del siglo XIX), y seleccionando alguno de sus aspectos, que se da por básico, en torno a él se ordenan los demás. «Nietzsche proclama la voluntad de poder, Freud señala el instinto sexual, Marx entroniza el instinto económico». Cada una de esas teorías se convierte en «lecho de Procusto» que, de grado o por fuerza, acomoda cualesquiera datos al «patrón preconcebido». También aquí el problema del hombre se resuelve buscando su identificación, caracterizándose esas identificaciones por lo que tienen en común, y que es algo negativo: ser teorías del hombre en que éste «pierde su centro intelectual». Ello es que «la metafísica, la teología, la matemática y la biología asumieron sucesivamente la guía del pensamiento en cuanto al problema del hombre». El resultado ha sido la anarquía antropológica, y que nunca «el hombre haya sido tan problemático para sí mismo como en nuestros días» (p. 52-53).

singularidad del hombre en el mundo y por otra le emplaza a edificar su vida en el todo de un mundo verdadero, ha ocupado el centro de los intereses humanistas en los siglos posteriores, cristianos y poscristianos: san Agustín, san Bernardo, Abelardo, Montaigne, Pascal, Rousseau, Feuerbach, Nietzsche... Maestros espirituales y tratadistas de moral han coincidido en asumir el significado esclarecedor de la condición del hombre que encierra el principio de «conocerse a sí mismo» y servirse de la virtud realizadora de vida que encierra [5]. Cuando la alianza con la naturaleza se ha roto,

5. El tiempo que transcurre entre estos diversos autores no pasa sin que el valor semántico del «conócete a ti mismo» —γνωθι σαυτόν— sufra notables desplazamientos. En el frontón de Delfos esa máxima significaba «reconocerse y no competir con los dioses». Los cristianos asociaban el «conocimiento de uno mismo» con la humildad. El griego entendía como «desmesura» vivir místicamente al dios, lo que no le impedía entender al hombre como ἐσθλός ἀνήρ: partícipe de una chispa divina. El cristiano se entendía como «imagen de Dios» y destinado a comunicarse con él. En todo caso lo sustantivo y el verdadero sujeto es Dios. Cuando Feuerbach recoge esa tradición convierte el sujeto divino en predicados del hombre, resolviendo la teología en antropología: «homo homini deus». El autoconocimiento se convierte en autosuficiencia. La identificación del hombre se cierra sobre lo antropológico, encontrándose ahí la clave que traduce a realidad el secreto buscado en la ilusión por las viejas metafísicas y teologías. Entendiéndose el hombre con dificultad en un principio como independiente de la naturaleza, pasa a concebirse prometeicamente suplantando a Dios. Pueden consultarse las obras siguientes: B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid 1965, más expresivo el título original, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955; W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Buenos Aires 1948, II, bajo el título «En busca del centro divino»; L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1953; R. Ricard, *Notas y materiales para el estudio del «socratismo cristiano» en Santa Teresa y en los espirituales españoles*, en *Estudios de literatura religiosa española*, Madrid 1964, 22-147, el desarrollo ofrece un material más amplio que el señalado en el título; algo parecido puede decirse de J. A. Maravall, *Estimación de Sócrates y de los sabios clásicos en la edad media española*, en *Estudios del pensamiento español*, Madrid 1967, 275-343; W. Hiss, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlin 1964, cap. II, *Der Sokratismus Bernhards*, 31-41; J. L. García Rúa, *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad*, Universidad de Granada 1976; F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid 1970; E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires 1951; G. Gusdorf, *La découverte de soi*, Paris 1948; Ch. I. Glicksberg, *The self in modern literature*, Pennsylvania State University Press 1963; P. Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, Paris 1974-1975; H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, Madrid 1946, cap. III, *El alma y el mundo exterior*, p. 127-183; E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1948, cap. XI, *La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien*, p. 214-223 (ed. cast.: *Espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981); L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca 1975.

y los bienes añorados de alguna «edad dorada» o de algún «paraíso» pasados se hacen irrecuperables, en ese principio encuentra apoyo el esfuerzo humano para buscarse nueva patria [6]. A este respecto, el encuentro con el «alma» y el compromiso de «cuidar» de ella miden el contenido y significado de la historia.

b) La condición del hombre arrojado fuera de la armonía original con la naturaleza está reflejada en términos religiosos en la expulsión de Adán y Eva del edén (Gén 3, 23-24). La historia, según ese relato, comienza con un «éxodo», que deja cerrado «el camino del árbol de la vida» y abre el de los trabajos. En el propio Génesis se abre el de la esperanza que, en Abrahán, está precedida de otro «éxodo»: «vete de tu país, de tu patria y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré» (12, 1). La promesa liberadora de su pueblo para llevarle «a un país que mana leche y miel» está contenida en el éxodo mayor que protagoniza Moisés (Ex 3, 8).

Las figuras de Adán y Eva, de Abrahán y de Moisés, simbolizan la condición de la existencia humana, fuera de la patria de origen y en peregrinación a la de promesa. Figuras sin arraigo, entre lo per-

6. Ajeno al mundo natural, el hombre «ha descubierto un nuevo método para adaptarse a su ambiente» (Cassirer, *Antropología filosófica...*, p. 57). Ese ambiente está hecho de elementos «simbólicos». Como «animal simbólico» define al hombre el propio Cassirer: «el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de ese universo» simbólico. Ahí radica su diferencia específica. Como «animal simbólico» abre ante sí «el camino de la civilización» (p. 58-60). Y al final del libro: «la cultura humana, tomada en su conjunto, puede ser descrita como el proceso de la progresiva autoliberación del hombre. El lenguaje, el arte, la religión, la ciencia constituyen las varias fases de este proceso. En todas ellas el hombre descubre y prueba un nuevo poder, el de edificar un mundo suyo propio, un mundo ideal» (p. 412). No podrá decirse nunca que ese proceso está concluido; pero en comprometerse con él estriba esa diferencia específica que constituye al hombre en humano. En un elocuente párrafo había descrito ya Cicerón al hombre como habitante extraño de este mundo natural en virtud de las detrezas con que la naturaleza le dotó, y que localiza en sus manos, guiadas por su inventiva. Concluye el párrafo aludido con estas palabras: «en resumen, usando nuestras manos, damos existencia a una *segunda naturaleza* destinada a nuestro servicio» *(De nat. deorum,* II, 60). Ninguna expresión más feliz que ésa de «secunda natura» para designar el esfuerzo del hombre para crear un mundo a su medida, ése que llamamos, frente al de la naturaleza primera, el de la cultura, que es como su segunda y más propia morada. Pero si en esa segunda naturaleza encuentra el medio de comunicación con los demás hombres, es tras haberse experimentado en soledad respecto a la naturaleza primera (cf. A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* Salamanca 1980, 91; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale,* II, *Les origines des sciences humaines,* Paris 1967, p. 101 s., 468 s.).

dido y lo aún no alcanzado, han de soportar su vida en soledad; y en ella, o sólo fiados en la palabra del Dios oculto, que únicamente tiene apoyo en la fe, fundar sus decisiones. No sin que además esas decisiones tengan que producirse ante pruebas en las que se oculta toda humana razón de creer. La soledad de Abrahán ante la prueba a que se ve sometido de tener que inmolar a su hijo, y que le exige creer contra toda razón y esperar contra toda esperanza, ha sido dramáticamente descrita por Kierkegaard. Lo que Kierkegaard lee en aquel suceso es la sustancia misma del destino de todo hombre.

No menos convincente es el ejemplo de Job, provocado a mantener sus covicciones de conciencia en el despojo total de apoyaturas humanas. El ejemplo supremo lo tiene el creyente en Jesús de Nazaret, «en tristeza mortal» mientras los suyos duermen en Getsemaní, para al cabo abandonarle; o cuando se ve como «abandonado» hasta del Padre en la cruz. Ortega y Gasset se referirá al grado de soledad que comportan esos «abandonos». También como expresión de la soledad que acompaña a todo existir humano.

Parecida es la soledad de los héroes trágicos en el mundo griego. Antígona puede dar la imagen que marcó el sino de todos ellos, cuando, sin nadie y contra todos, ha de afrontar el poder del destino. Una decisión de conciencia como la de Sócrates yendo al encuentro de *su* muerte, sella con una opción indelegable, por la que él solo responde y puede responder, el inequívoco temple de su genio ético. No muy distinto es el caso de ese otro maestro de moral que el mundo romano nos ofrece en Séneca.

Los momentos supremos de la vida tienen su *locus* en la soledad. En encuentro con ella se adoptan las también supremas decisiones.

c) La soledad es moneda con doble cara: lleva la esperanza en la desesperanza. O, vista bajo otra imagen, es como planta maldita en sus raíces, con frutos de bendición. En cuanto son malditas sus raíces, no es de extrañar que la humanidad haya arbitrado recursos para liberarse de ella. Arbitrios que son también ellos hechura de la soledad, con la aspiración a marginarla. Esa aspiración domina ya en las culturas de los llamados «pueblos naturales». En ellos una creación ejemplar, que tuvo lugar en los orígenes, se consagra como arquetípica. Mediante un ritual repetitivo y recurrente a ese arquetipo se experimenta la vida asegurada

a todo riesgo [7]. Allí donde se alcanza a dar cobertura a la existencia, de modo que toda se vea significada en lo arquetípico primitivo y se realice por recurrencia periódica o cíclica a ello, se encuentra neutralizado el tiempo y el hombre se ve libre de la amenaza que supone estar lanzado a la novedad continua que supone la historia.

Si el primitivo realiza ese esquema que le permite mantenerse estacionario dentro de unas estructuras tradicionales capaces de resistir milenios, el fenómeno en una u otra medida afecta también a los pueblos que llamamos civilizados. Conocemos altas culturas que se organizaron sobre ese mismo esquema, aunque a base de una considerable complejidad. El ejemplo más impresionante lo ofrece la egipcia, al menos tomada globalmente. Decimos globalmente porque nos son conocidos períodos en el propio Egipto, esos que se denominan «intermedios», en los que las significaciones arquetípicas se debilitan. En ellos el hombre vuelve a experimentar los sabores malditos de la soledad. Lo que el egipcio hizo en tal situación no fue lo suficientemente vigoroso como para sacarle a otra edad. A cada «período intermedio» sucedió una restauración, por cierto con renovada exigencia de ritualización repetitiva de los orígenes. Nunca se pareció Egipto más a sí mismo que en los períodos que se acercan al fin de su cultura [8]. Cultura modélica en haber conseguido suprimir la historia, sus hombres debieron vivir en ella satisfechos en su secular remedo del fuera del tiempo que les proporcionaba su segunda naturaleza artificial. La revolución gestada en torno a la inquietante figura de Akhen-Aton representa

7. Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires 1952, 18-19, 21, 33-34, 45-46, 89, 107, 131-132; Id., *Mitos, sueños y misterios*, Buenos Aires 1961, 75-91; G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1970, 79, 237-240, 260-261, 271, 451-455; H. Frankfort, *Reyes y dioses*, Madrid 1976; H. Kelsen, *Society and nature*, London 1946.

8. Es la imagen que nos transmite Herodoto en su *Historia*, eternizada en sus monumentos y recursos decorativos (cf. Platón, *República*, 14, 43 A). Insistencia en ese aspecto, dejando de lado la innegable complejidad interna de esa cultura milenaria, en G. Worringer, *El arte egipcio*, Buenos Aires 1947. Una visión más matizada, en J. A. Wilson, *Egipto*, en *El pensamiento prefilosófico* I: *Egipto y Mesopotamia*, México 1954, 45-163. Es significativa, sin embargo, la frase con que termina Wilson su estudio: «al igual que Moisés, Egipto sólo tuvo una visión distante de la tierra prometida, pero fueron otros quienes cruzaron el Jordán y comenzaron la conquista» (p. 163); Id., *La cultura egipcia*, México 1953. Sigue siendo clásica la obra de J. H. Breasted, *Development of religion and thought in ancient Egypt*, New York 1912; Id., *Dawn of conscience*, New York 1933.

un sofisticado modo de sentir la soledad y de entenderse con ella [9]. Pero el dispositivo psicológico de la sociedad que le rodeaba no compartía esa experiencia que se vio condenada al fracaso.

El fenómeno que llamaríamos de egiptización se dio en uno u otro grado en todas las culturas antiguas. Lo que ofrece de extraña la hebrea, y lo que explica el futuro que estaba llamada a tener, dimana de su forma de experimentar la existencia como tiempo de éxodo y peregrinación. No es cosa de identificar este impulso que alienta en el alma judía, que le abre a la linealidad histórica y que se concreta en una religiosidad consonante con él, con el movimiento gestado en torno a Akhen-Aton, y que allí se vio frustrado, como lo hace Freud [10]. Sin que, por otra parte, ello no impida encontrar correspondencias entre ambos fenómenos. Por lo demás la experiencia de la individualidad creativa abierta a la historia no es algo exclusivo del genio hebreo.

La morfología de aquellas cosas que el hombre ha hecho con su soledad es muy variada, pero la fuente es siempre y en todas partes la misma. Los profetas de Israel son testimonio de tremendas vidas solitarias, con las que no quisieron hacer nada —nada seguro— fuera de aceptar el drama de esa soledad: drama-respuesta a las interpelaciones de un «Dios escondido», que niega seguridades cumplidas e invita a un desarraigo sostenido en promesas. La afirmación del tiempo llega a tener aquí una manifestación depurada [11]. Ante esa afirmación todos los intentos de contenerle, de tomarse seguridades ante él, eran denunciados como prevaricaciones.

9. Cf. Wilson, *La cultura egipcia*, 317 s. Worringer reduce al mínimo el significado de la cultura del El Amarna, que entiende hecha de «elementos extraños en el cuadro total de Egipto» (*o. c.*, 39). Insiste, en cambio, una y otra vez, en la racionalidad y objetividad exangües de sus creaciones, faltas de imaginación, empuje creativo, tensión interna y vitalidad (p. 50, 72, 74). Al egipcio «le falta en absoluto el sentimiento de la interioridad» (p. 167).

10. S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, en *Obras completas* III, Madrid 1968, 191 s. Sobre lo discutible de esa interpretación, Wilson, *La cultura egipcia*, p. 322-329.

11. Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 116-126; J. Daniélou, *El misterio de la historia*, San Sebastián 1957, 13 s; O. Cullmann, *La historia de la salvación*, Barcelona 1967; E. C. Rust, *The christian understanding of history*, London 1947; H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1968, 40-41; E. Bloch, *El principio esperanza*, Madrid 1977; *Altheismus im Christentum*, Frankfurt 1968; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, Salamanca [4]1981.

Pero nada más arraigado en el alma humana que el instinto de seguridad, de hacer reinos habitables que, añorando el primitivo descanso en el acogedor seno de la naturaleza, restauren sus bienes en algún nuevo reino ingeniado por el propio hombre [12].

d) La soledad puede pasar *de facto* por ocultamientos o trivializaciones. *De iure* empapa la sustancia misma del existir humano, acusándose su presencia en el ánimo cuando éste toma conciencia de sus raíces. La soledad no es entonces algo negativo. Es la experiencia básica que tiene el hombre de sí mismo como caudal disponible. Disponibilidad que connota empleos. En ellos se da el hombre forma humana [13]. La soledad se hace lenguaje, comunicación, cultura.

12. Lo que será cuestionable es saber si las creaciones culturales deciden el «proceso de autoliberación del hombre», o más bien la que se juzga marcha progresiva entraña, al menos en supuestos dados, una degeneración. En la cultura se ha visto alternativamente una potencia redentora, o alienadora. El movimiento cínico en la antigüedad, la marginación cristiana en los primeros siglos de nuestra era, la protesta romántica moderna y la rebelión contracultural contemporánea, constituyen diversas fases de una actitud de denuncia de lo establecido que periódicamente se pronuncia contra doctrinas, códigos, instituciones, consideradas éstas a su vez, en su momento, como expresión valiosa de las aspiraciones y sentido de la vida. Dicho en otros términos: la constante urgencia humana de identificación se concreta en formaciones de cultura. Pero éstas tienden a descansar en sí mismas y, objetivándose, terminan siendo opacas a los contenidos de vida que están llamadas a expresar, de modo que en nombre de la identidad de la vida, acaban siendo denunciadas como opresivas en vez de liberadoras. En relación con la soledad ello significa ver la cultura de modo ambivalente: resuelve la soledad cuando la cultura es viva; pero cuando es muerta no puede hacer otra cosa que disimularla. De ahí que, en esa situación, se apele de la falsa comunión que por su exterioridad convencional no anima desde dentro, a la básica soledad capaz de nueva expresión comunicativa. Es la lucha constante del hombre con su destino, que yo quiero ver simbolizada en el pasaje del Génesis que narra la lucha de Jacob con el extraño «hasta rayar el alba», y no le deja ir en tanto no le diga su nombre y le dé su bendición (32, 25-30); para la discusión del tema hoy véase Th. Roszak, *El nacimiento de una contracultura*, Barcelona 1970; T. B. Bottomore, *La sociología como crítica social*, Barcelona 1976; J. F. Marsal, *La crisis de la sociología americana*, Barcelona 1977; N. Birnbaum, *Hacia una sociología crítica*, Barcelona 1974 y la abundante literatura que, desde hace dos siglos, se ocupa en la «crítica de la sociedad».

13. Esta cuestión, con sus diferentes alternativas, la discute Platón, *Gorgias*, 482 s; *República*, 336 s; cf. K. R. Popper, *The open society and its enemies* I, London 1974, 57-85 (ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957).

Genéricamente es, pues, la cultura lo que el hombre hace con su soledad [14]. Deshacerse de la soledad equivale a deshacerse del hombre mismo. Lo cual, sin embargo, parece ser una arraigada tendencia del ánimo, como incapaz de sostener en activo la aventura de ser él mismo. Esa tendencia se manifiesta de muchas formas, que se reducen a dos opuestas: 1) añorando la naturaleza y propendiendo a la identificación con ella, lo cual retrotrae el existir del hombre a una vida en forma prehumana; 2) refugiándose adaptativamente en la cultura, que se acepta pasivamente como un dictado y se vive en forma rutinaria.

14. Relaciónese esa expresión con ésta de A. N. Whitehead: «la religión es aquello que el individuo hace con su propia soledad» (*Le devenir de la religion*, Paris 1939, 23 y 59, ed. cast.: *Aventura de las ideas*, Buenos Aires 1961). Se opone ahí el autor a la concepción positivista corriente que interpreta la interioridad y la vida personal como resultado del aprendizaje o de la presión de la sociedad. Cierto que en definidas áreas de su comportamiento el hombre obra como elemento adaptado al entorno social. Pero fenómenos como los religiosos o morales no se explican adecuadamente en puros términos de respuesta a los estímulos de un medio, lo que haría del hombre un animal conformista. Whitehead piensa que lo colectivo «deja intacto el hecho último: el ser humano, consciente de su soledad consigo mismo» (p. 23); y que «la vida es un hecho interior, vivido por sí antes de ser hecho exterior relativo a otros» (p. 23). La condición solitaria del hombre ante lo religioso es fenómeno universalmente reconocido (sobre ello volveremos); lo registra William James cuando habla de los «sentimientos, acciones y experiencias de los individuos en su soledad... en relación con lo que ellos consideran divino» (*The varieties of religious experience*, New York 1937, 31-32). Esos dos aspectos —adaptación y extrañeza— de la existencia los subraya Ortega y Gasset (en el escrito citado en la nota 1; pueden verse, del mismo Ortega, los capítulos I y II de *El hombre y la gente*. Madrid 1958, 29 s). La excentricidad de las humanidades, connotando valores, respecto a la ciencia y la impersonal objetividad de sus datos, se impone obviamente a la consideración. El propio compromiso con la ciencia implica aspectos axiológicos. La cultura, como mundo segundo de invención humana, ni se sostiene en sí, ni se explica desde sí misma; ello ha de hacerse desde el hombre, fundamento de ella, ante quien puede ser cuestionada, en cuanto que no es el hombre hecho para el sábado sino el sábado para el hombre. Que el hombre es prisionero de sus propias realizaciones y de la imaginería convencional en que se apoya para su vida de diario, no hace falta enfatizarlo. Platón hizo la descripción clásica de esta situación en el «mito de la caverna». Pero el filósofo no dejó las cosas ahí. Procede enseguida a sacudirnos para hacernos caer en la cuenta de lo anómalo de ese estado y llevarnos del encierro a la libertad. Entonces se advierte que las que se presentaban como sustancias eran sombras, que las verdaderas sustancias están fuera, al aire libre, y que vivir de verdad la vida exige una gimnasia que parece antinatural, porque va en contra de las apariencias y de las costumbres. Así, pues, la vida es humana en cuanto identificada fuera de adaptaciones y conformismos. Ese fuera es el *locus* de la soledad. A esto aludía Ortega cuando, al hablar del «filósofo auténtico», le entendía rebotando

Cuando esas vueltas o dictados deciden por el hombre, éste queda capitalizado en «lo otro» que él mismo, y el saldo conseguido se medirá en pre- o en in-humanidad. A ese saldo —sea en el abajo natural, sea en el arriba cultural— es al que denomino en la intención del libro «socialización», que igualmente podría denominarse «mundanización». En razón de la pre- o inhumanidad que ello implica, veo comprometida la razón de ser de la ética. Y postulo que, si la ética tiene razón de ser, no puede quedar evacuado en el hombre el componente existencial de soledad.

En resumen: por despedido de la naturaleza primera es el hombre sujeto de cultura; pero abdicaría de su condición humana si, dejándose dominar por su obra —segunda naturaleza—, se extraña de sí mismo, delegando su identidad en ella.

2. *Singularidad del hombre y soledad en los libros*

En esta segunda sección procedo a registrar la presencia de la soledad en algunas obras de la bibliografía antropológica del presente.

de toda filosofía hecha, para «retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar» (cf. nota 1). Así entendió también Fichte la filosofía, en cuanto que, encargada de «describir el fundamento de toda experiencia», «su objeto queda necesariamente fuera de toda experiencia» (J. Th. Fichte, *Primera y segunda Introducción a la teoría de la ciencia,* Madrid 1934, 12). Con talante más sobrio que el de Fichte y también que el de Platón, A. C. Danto recoge esas indicaciones, que se imponen como irrecusables, llevándolas al contexto de la filosofía analítica (A. C. Danto, *Qué es filosofía,* Madrid 1976, 9-13; el pasaje mencionado de Fichte le sirve de lema, p. 9). Si se diera el caso de recusar «el fundamento de toda experiencia», algo «necesariamente fuera de toda experiencia», lo recusado sería la misma experiencia en cuanto tiene significación humana; es decir, lo recusado sería el hombre (Cf. W. D. Hudson, *La filosofía moral contemporánea,* Madrid 1974, 339-340). Todavía otra frase de W. James, que encuentro citada en Ludwig Marcuse (*La filosofía americana: pragmatistas, politeístas, trágicos,* Madrid 1969): «Sólo en los momentos críticos de soledad que aparecen en nuestra vida se pone a prueba nuestra fe; en tales momentos fallan todos los principios y nos quedamos a solas con nuestros dioses» (p. 58-59). Marcuse relaciona esa vivencia con el existencialismo y encuentra en James cierto parentesco espiritual con Nietzsche, ambas cosas poco usuales en la intelectualidad norteamericana; vivencia que, por otra parte, parece estar presente en los pasajes en que Whitehead relaciona la religión con la soledad.

a) Max Scheler, al indagar el «puesto del hombre en el mundo» [15], arranca del hecho, universalmente concedido, que atribuye al hombre como tal «un puesto *singular,* incomparable con el puesto que ocupan las demás especies vivas»; y se plantea la cuestión de si ello «tiene alguna base legítima» (p. 28).

Tras examinar los diferentes grados del ser psicofísico, va acercándose a esa legitimación: «se ha dicho con razón que el hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal» (p. 54). Aquello que diferencia al hombre del animal es «*ajeno* a todo lo que podemos llamar *vida*». «Lo que hace del hombre un hombre es *un principio que se opone a toda vida en general*», que no se reduce a «la evolución natural de la vida», y que es más bien el «fundamento de que también la vida es una manifestación parcial». Los griegos reconocieron ese principio y lo llamaron «razón». Scheler prefiere otra palabra para designar ese principio.

> Esa palabra es *espíritu.* Y denominamos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales de *vida,* que, considerados por dentro, se llaman también centros *anímicos* (p. 63).

El espíritu-persona se conduce «libre frente al mundo circundante» y abierto ilimitadamente a él. Se posee a sí mismo y es dueño de sí; puede elevarse sobre sí mismo. «El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo». Incapaz de ser objeto, consiste el espíritu en ser «actualidad pura». Puede decir «no» al resto de la realidad. «Puede adoptar una conducta *ascética* frente a la vida». El animal dice siempre «sí» a la realidad.

> El hombre es el *ser que sabe decir no,* el *asceta de la vida,* el eterno *protestante* contra toda *mera* realidad. En comparación también con el animal (cuya existencia *es* la encarnación del filisteísmo), *es* el *eterno Fausto,* la *bestia cupidissima rerum novarum,* nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de *romper los límites* de su ser ahora, aquí y de este modo, de su *medio* y de su propia realidad actual (p. 85).

15. M. Scheler, *El puesto del hombre en el mundo,* Buenos Aires 1957. (Las referencias a esta obra, así como a las siguientes, hasta la nota 24, se hacen incluyendo las páginas en el texto).

Ello no quiere decir que ante el espíritu nos hallemos con una abstracta realidad desencarnada. Una «vivencia primaria de la realidad», que más allá de toda manera de ser las cosas, nos instala en la existencia, precede a toda conciencia, a toda representación. En esa vivencia se instala la representación del mundo, siendo ésta posterior a aquélla. El momento de la realidad misma queda reducido o puesto entre paréntesis, desrealizado. «Este *acto de desrealización, acto ascético* en el fondo», anula el «impulso *vital para el cual el mundo se presenta como resistencia*»; acto realizado por el espíritu en su forma de *voluntad* pura. Lo que significa *desrealizar* el mundo e *idear* el mundo. En ese acto ascético aquello que se reprime se conserva sublimado. Con ello el espíritu, que de suyo carece de fuerza, entra en acción. Resultan entonces insuficientes las doctrinas que atribuyen al espíritu el sí de la fuerza y actividad y las que, por el contrario, le detienen en el no. Max Scheler piensa que «el advenimiento del *hombe* y del espíritu debería considerarse entonces como el *último proceso de sublimación de la naturaleza*» (p. 101). Carlos Marx tiene razón contra Hegel insistiendo en un punto que se ha visto corroborado por la sociología del conocimiento, a saber: «que las ideas que no tienen tras de sí intereses y pasiones —esto es, fuerzas procedentes de la *esfera vital e impulsiva del hombre*— suelen 'ponerse en ridículo' inevitablemente en la historia» (p. 102). «Las categorías superiores del ser y del valor son por naturaleza las más *débiles*» (p. 98). Lo que significa atribuir una significación más modesta al espíritu y a la voluntad en el curso de los acontecimientos históricos. Del espíritu y la voluntad proceden la «dirección» y la «conducción» de las potencias impulsivas de la naturaleza. Desrealizar el mundo o idear el mundo quiere decir:

> El espíritu *presenta* a las potencias impulsivas ciertas ideas, y que la voluntad suministra o sustrae a los impulsos —que necesitan existir ya de antemano— aquellas representaciones que pueden realizar en concreto dichas ideas. Una lucha *directa* de la voluntad *pura* contra las potencias impulsivas es un imposible (p. 102-103).
> La mutua *compenetración del espíritu* —originariamente *impotente*— con el impulso —originariamente *demoníaco*, esto es, *ciego* para todas las ideas y valores espirituales—, por obra de la progresiva idealización y espiritualización de las tribulaciones escondidas tras las imágenes de las cosas y del simultáneo *robustecimiento*, esto es, *vivificación* del espíritu, es el *blanco y fin* del ser y del devenir finitos. El teísmo lo coloca erróneamente en su *punto de partida* (p. 105-106).

Todo ello quiere decir que, por una parte, sigue firme el hecho del puesto singular del hombre en el mundo. Por otra, que el hombre no se aleja del mundo, que encuentra en él su morada, aunque no mundanizándose, sino por el contrario, desmundanizando al mundo para hacerle a medida del hombre. Finalmente hay que entender que todo ello no ha de tomarse como una realidad de principio, sino como un evento en proceso de consumación.

Por lo que hace a la soledad esto quiere decir que queda instalada en el corazón mismo de una existencia constitutivamente abierta al mundo y al que no puede decir el «sí» quiescente del animal. Tampoco se trata de un mundo separado por principio para los espíritus, siendo éstos las realidades más consistentes y fuertes del mismo, donde la soledad se hace innecesaria, o sólo puede tomar la forma benigna de la añoranza, aspiración y ayuda terapéutica de vida en el espíritu finito. Finalmente tampoco se trata de instalar al hombre en aquella singularidad que consiste en hacerle nacer a él y a todas las creaciones de cultura de la actitud negativa, del «no» al mundo. Con lo que el espíritu y la cultura, lejos de tener su fuente en la soledad, la segrega, siendo la raíz de aquella soledad para nada que desemboca en el vacío nihilista.

b) Utilizando un instrumental analítico en conexión con la ciencia, y que no aspira (al menos de intención declarada) a dar «explicaciones últimas de las cosas», es decir, a ser una metafísica, Teilhard de Chardin se interesa igualmente por determinar el puesto del hombre en el mundo [16]. La antropogénesis corona la cosmogénesis y viene a ocupar en el mundo un puesto central. «La curva del fenómeno humano» se instala en la trayectoria que recorre la pre-vida, la vida y el pensamiento, preanunciando la supervivencia. «No podrá verse al hombre completamente fuera de la humanidad, ni a la humanidad fuera de la vida, ni a la vida fuera del universo». Del hombre se han ocupado hasta el hastío los sabios. La ciencia en cambio parece hastiada de esa preocupación. Teilhard de Chardin, buen conocedor de la ciencia, abriga la pretensión de «observar los fenómenos en sí». En realidad el sujeto impregna todo entendimiento con el objeto, «transformándose mutuamente objeto y sujeto en el acto de conocimiento». «El hombre se encuentra y contempla a sí mismo en todo lo que ve», y «es a él a quien finalmente remite toda ciencia». Si bien desde que existe, «el

16. P. Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris 1955.

hombre ha sido espectáculo de sí mismo..., apenas si se comienza a alcanzar una visión científica de su significado en la física del universo».

Más que describir este universo, nuestro autor le interpreta a efectos de ver «cómo debemos representarle para que el mundo sea verdadero en este momento para nosotros», explicitando «la manera como aparece el problema humano para la ciencia». Se trata de una interpretación, incluso positiva, que abarca tanto el dentro como el fuera de las cosas, igual el espíritu que la materia, y que conduce a lo que entiende ser la verdadera física:

> La que un día llegará a integrar al hombre total en una representación coherente del mundo. El hombre no es centro estático del mundo... sino eje y flecha de la evolución, *ce qui est plus beau.* Dudo que haya para el ser pensante minuto más decisivo que aquel en que, cayendo las escamas de sus ojos, descubra que no es un elemento perdido en las soledades cósmicas, sino que una voluntad de vida universal converge y se hominiza en él (p. 25-30).

Retengamos este último punto que viene a enlazar con nuestro propósito. Tampoco en Teilhard al hombre se le da asegurada la vida en un mundo organizado sobre un principio estático, donde ser «eje y flecha» abiertos a la evolución carecen de sentido, y donde, por ello, no tiene entrada la soledad como fuerza dinamizadora. Ni la tiene dejar al hombre como «elemento perdido en la soledad cósmica». En cuanto a exorcizar esa soledad en una nueva «edad de oro, iluminada y organizada por la ciencia», aunque se entienda «cálida de fraternidad», parece sueño en flagrante contradicción con los hechos. «Jamás llegará el hombre a sobrepasar al hombre uniéndose a sí mismo; utopía que ha de ser abandonada lo antes posible» (p. 282).

Sin embargo, puesto que la experiencia de la humanidad nos muestra cómo el hombre vive para sí en la medida en que ha ido liberándose de las servidumbres filéticas, podría tender a pensar que su plenitud corre pareja con su aislamiento y soledad: *se fair plus «seul» pour être devantage* (p. 263). De donde resultaría la «humanidad culminando en una polvareda de partículas activas, disociadas», y donde para ser el hombre él mismo, debería «segregarse lo más posible de la multitud de los otros». «Concentración por descentración respecto a lo demás, solitarios a fuerza de soledad, los elementos salvables de la noosfera encontrarían su pleni-

tud en el límite superior, y por exceso, de su individualización» (p. 263-264).

Este proceso por aislamiento, realizado en el individuo, puede también querer realizarse en el grupo, como en el privilegio de una raza, lo que no deja de ser seductor para el egoísmo colectivo, y de hecho atrayente para importantes fracciones de la humanidad (p. 264).

Teilhard piensa que en ambos casos se trata de extrapolaciones del curso seguido hasta nosotros por la vida en su desarrollo. En ellas alienta un fondo de verdad y vibra frecuentemente una doble pasión; pero en definitiva son «teorías cínicas y brutales». Coinciden en encubrir el fenómeno esencial de «la confluencia natural de los granos del pensamiento; silencian o desfiguran ante nuestros ojos los contornos verdaderos de la noosfera, haciendo imposible, biológicamente, la formación de un verdadero espíritu de la tierra» (p. 263-265).

La imagen del curso de la evolución es para Teilhard muy otro.

> Una colectividad armonizada de conciencias, equivalente a una suerte de superconciencia... Agrupándose la pluralidad de reflexiones individuales se unen y refuerzan en el acto de una sola reflexión unánime. Tal es la imagen general bajo la que, por analogía y por simetría con el pasado, somos conducidos científicamente a representarnos el porvenir de la humanidad, fuera de la cual no se abre salida terrestre alguna a las exigencias terrestres de nuestra acción.

¿Perspectivas inverosímiles?

> Para el espíritu familiarizado con las dimensiones fantásticas del universo, parecen por el contrario completamente naturales, en cuanto simplemente proporcionadas a las inmensidades astrales.

De modo que nos aguarda un nuevo dominio de expansión psíquica.

> La paz en la conquista, el trabajo en el gozo: es lo que nos aguarda, más allá de todo imperio opuesto a otros imperios, en una totalización interior del mundo sobre el mismo, en la edificación unánime de un *Espíritu de la tierra* (p. 279-281).

¿Despersonalización? Frente a la tendencia de los primitivos, e incluso de los griegos, de atribuir almas y aun divinizar todas las cosas, el hombre moderno parece «obsesionado por la necesidad de

despersonalizar». La ciencia ha acabado con las almas y con los dioses, al menos dentro del mundo por ella examinado. Sin embargo, «la evolución es un avance hacia la conciencia». La curva de la hominización no acaba con la capacidad de centración y de poder decir «yo». Pese a que parece hayamos perdido, con la estima de la persona, el sentido mismo de su verdadera naturaleza, la evolución, que marcha hacia la conciencia, ha de culminar hacia adelante en una conciencia suprema. «La única extrapolación legítima del pensamiento mira hacia una hiper-reflexión, es decir, hacia una hiper-personalización» (p. 287). Y ello, por difícil que nos resulte asociar al *ego* con el Todo. Pero si tenemos en cuenta las propiedades de toda conciencia: de ser centradora, de centrarse más y más en sí misma y de ser conjuntadora de otros centros; y si además observamos cómo la ciencia y la filosofía cooperan en la formación de una *Weltanschauung* humana colectiva, en la que cada uno de nosotros coopera y participa, ¿acaso no empezaremos a experimentar los primeros síntomas de una unificación de orden aún más elevado, naciendo de algún hogar único bajo las llamas convergentes de millones de hogares elementales dispersos en la superficie de la tierra pensante?» (p. 288). Se disiparían nuestros recelos en cuanto a la oposición del Todo y de la persona, si nos percatáramos de que estructuralmente la noosfera y, más en general, el mundo representan *un ensemble, non pas seulement fermé, mais centré.* El despliegue del espacio-tiempo, de naturaleza convergente, «debe replegarse de algún modo hacia adelante en un punto que todo lo funde y consuma íntegramente en sí: llamémosle punto-omega». Será la obra del Espíritu, que en perspectiva nuestra, «es esencialmente potencia de síntesis y de organización». Resulta por tanto erróneo buscar en lo impersonal la prolongación de nuestro ser y de la noosfera: «El universo futuro no podrá ser otra cosa que lo hiper-personal, en el punto-omega» (p. 286-289). «El verdadero *ego* crece en razón inversa del egotismo. A imagen de omega que le atrae, el elemento sólo deviene personal universalizándose» (p. 292-293).

El amor, en forma genérica de afinidad, es propiedad de toda vida, y su presencia, al menos incoativa, se trasluce en todo ser, como lo advirtieron Platón o Nicolás de Cusa. «Bajo las fuerzas del amor los fragmentos del mundo se reclaman para que el mundo llegue a ser». A su impulso la conciliación de los opuestos se hace posible. Conciliación «biológicamente necesaria», por más que pueda considerarse «utópica» (p. 294-295).

Podemos observar cómo el Dios del teísmo se encuentra también aquí al final. La visión que se nos ofrece es capaz de calmar toda angustia. La marcha convergente del universo se ve amenazada en el hombre por la tentación de «ser más *solo* para ser más»; de perseguir una individualización solitaria, que busque esa plenitud «a fuerza de soledad». Mas el individualismo exarcebado presiente aquello mismo que niega, al sentir «la necesidad de conciliarse con las exigencias profundas de la acción» (p. 264). Pero la antropogénesis, solidaria de la cosmogénesis, convergiendo hacia la utopía de la conciliación y centralización final, no puede dar entrada en la existencia con carácter positivo al momento ambiguo de la soledad. Max Scheler vinculaba el genio moral a la soledad. Monod, precisamente en oposición expresa a Teilhard, y rechazando las bases de su ontogenia, ve en la angustia y soledad el destino insuperable del hombre. Nada de esto tiene cabida en esa *Weltanschauung* omnicomprensiva, espontánea o providencialmente realizadora.

Autores como los dos considerados, sobre todo Teilhard de Chardin, parecen alejarnos de nuestro tema, al ofrecernos concepciones globales del universo de aquel tipo armónico que consigue apaciguar toda escisión, brindando un acogedor fin escatológico. Pero en otras ocasiones la audacia ideativa o el impulso optimista no llega tan lejos. Accediendo al estudio del hombre más a escala humana, sus posibilidades se ven al contraste con su finitud. Y es en la distancia que media entre esos extremos donde tiene entrada la soledad.

c) El ser del hombre, su naturaleza y su destino plantea, en efecto, problemas aparte de los de toda otra realidad mundana. Problemas que tienen relación con la realidad de un ser que es una especie de dios finito, que tanto como sentirse impulsado por inagotables poderes de vida, tiene que soportar su condición de mortal. Independiente de la naturaleza, es responsable de su destino, de cara sin embargo al mundo natural. La existencia humana en la historia se presenta como el esfuerzo por edificar su propio mundo con independencia de la naturaleza, sin embargo, ésta le acompaña y parece retenerle triunfando sobre él en los orígenes y reasumiendo en ella todos sus esfuerzos. De ahí el drama de existir. El hombre lo es atendiendo a la llamada que sólo en él, entre lo creado, se hace oír, y que constituye un reto para realizarse por separado, desde sí mismo, bajo su responsabilidad, camino del cumplimiento interior y de la libertad. De tiempo en tiempo domina la

idea de que lo que se ventila en ese drama es una ilusión: que la vida es sueño. Etapas enteras de la historia parecen haberlo entendido así. Pero hay ese otro modo de entender la historia y participar en ella, que consiste en impulsarla y soportar su peso como un esfuerzo creador cargado sobre los hombros de esa frágil «caña que piensa». A esto es precisamente a lo que se llama con propiedad historia humana.

Así, escribe Jaspers:

> La historia es la magna cuestión, aún no decidida, y que, no por una idea, sino por la realidad será decidida, de si la historia no es más que un simple momento entre dos estados ahistóricos o si es la irrupción de lo profundo que, en la foma de una ilimitada desdicha, entre peligros y fracasos siempre repetidos, en su conjunto conduce a que el ser se haga patente y a través del hombre y, él mismo, en interminable ascensión, realice todas sus posibilidades, insospechables de antemano [17].

Más escuetamente dicho, se trata de saber si en la historia, y teniendo en cuenta sus propias creaciones, «el individuo es una etapa de transición entre dos tipos de organización» (Riesman).

Jaspers describe la entrada en la historia, frente a la propia existencia humana prehistórica, como la irrupción revolucionaria de un principio o razón de vida nuevos, que en un tiempo definido, por él denominado «tiempo-eje», penetran en el escenario del mundo. En ese tiempo se eleva el hombre a «conciencia de la totalidad del ser, de sí mismo y de sus límites», como resultado de la reflexión en que «un día la conciencia se hace conciencia de sí misma, se ingresa en la espiritualización y se pone pie en lo universal».

Este fenómeno marca una «crisis» en el proceso del tiempo. La humanidad da un «brinco» (p. 74). «Se acaba el silencio» de las almas en reposo dentro del discurso natural; se rompen las barreras del tiempo. El hombre adquiere autoconciencia, se experimenta individuo con capacidades de transcenderse (p. 74-75); se funda el ser espiritual del hombre y su propia historia. Es como si «renaciera por segunda vez» (p. 79). La vida humana cobra independencia, «franquía espiritual». El hombre «se atreve a considerarse como individuo... Puede oponerse interiormente al conjunto del mundo... Se eleva sobre sí mismo en cuanto que se hace consciente de sí mismo en la totalidad del ser y entra en el camino que desde entonces

17. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia,* Madrid 1968, 76.

ha de seguir como individuo... En suma, en el tiempo-eje se hace manifiesto aquello que más tarde se llamará razón y personalidad... El ser del hombre en su totalidad da un gran brinco» (p. 22-23), que constituye una verdadera «revolución espiritual» (p. 71).

Para Jaspers, el hombre, enlazado con el todo, es el «separado» que, desde las condiciones de esa separación, está llamado a hacer patente el ser, en ascensión interminable, camino de la realización de sus posibilidades.

d) La identificación de ese sino «separado» del hombre aparece también en Riesman [18]. Nos habla de un estilo de vida histórica, de un carácter social del hombre definido por su «dirección interior». El curso de la historia descansa entonces en la acción y decisión de los individuos.

> La fuente de dirección para el individuo es «interior», en el sentido de que se implanta desde muy temprano en la vida por la acción de los adultos, y apunta a metas generalizadas, pero, no obstante, ineludiblemente decididas (p. 29).

También esto significa una revolución en la que se da el paso desde las sociedades de subsistencia a las de producción. A través de ella el hombre se «ha separado... de las formas tradicionales de vida orientadas según la familia y el clan, en que la humanidad existió durante casi toda su historia», para dar entrada a un tipo de relaciones nuevas, las que define como «interno-dirigidas», y que para la historia occidental se concretan en la revolución industrial, desde el renacimiento y la reforma (p. 19).

> El más grande cambio social y caracterológico de los últimos siglos tuvo lugar cuando los hombres se vieron obligados a abandonar los lazos primarios que les unían a la versión medieval occidental de la sociedad dirigida por la tradición (p. 27-28).

Pero el estadio interno-dirigido parece ser el de un tiempo intermedio y de paso a nueva forma de organización, la de una sociedad «externo-dirigida»: el paso de «una era de producción a una era de consumo» (p. 19). En esta sociedad dirigida por los otros los «contemporáneos constituyen la fuente de dirección para el indivi-

18. D. Riesman y otros, *La muchedumbre solitaria*. Buenos Aires 1968.

duo». «Las señales procedentes de los otros» orientan las conductas de forma que el individuo queda funcionalizado en la trama de una organización exterior.

Aparecen así tres tipos de sociedades: dirigidas por la tradición, interno-dirigidas y externo-dirigidas. Sus formas se han manifestado también en otras áreas culturales. Entre los distintos modelos de comportamiento se mantiene constante pugna; pero, sin que se den en estado puro, cabe hablar para cada época de uno prevalente, que es el que imprime el sello característico que permite definirla, pudiendo en consecuencia hablarse de un «carácter social» propio de ella.

Si bien parece, según esto, que el paso del hombre a la individualidad como ejercicio de un carácter social interno-dirigido, de atender a los hechos, resulta un evento episódico, «simple momento entre dos estados ahistóricos», como escribe Jaspers, Riesman muestra también fe en las posibilidades del hombre, y en la conclusión de su obra confía en un futuro no gobernado por la mecánica de unos acontecimientos dejados a sí mismos, sino en los cuales se introduzca «una corriente mucho mayor de pensamiento utópico y creador» (p. 372), que supone estar atentos a los propios sentimientos y aspiraciones.

> Las enormes potencialidades para la diversidad en la generosidad de la naturaleza y en la capacidad de los hombres para diferenciar su experiencia pueden llegar a ser valoradas por el individuo mismo, de modo que ya no se sienta tentado ni obligado a la adaptación o, ante el fracaso de ésta, a la anomía (p. 375).

La emancipación y autonomía del hombre puede ser salvada, como aquello que le librará de la frustración interna que genera su propio trabajo y de la «soledad en medio de una muchedumbre».

e) Descripciones parecidas de la historia humana bajo la forma de tipos de sociedades que sacan al hombre de la impersonal o ahistórica comunión primitiva, para lanzarle a una historia en la que gana conciencia de sí mismo y se autoidentifica como su conductor, para terminar en períodos en que se impone la organización exterior, que no pide del hombre otra respuesta que la adaptación, han sido hechas por otros autores. Parece que, de fijarse en el discurso exterior de las sociedades, esa morfología se ajusta bastante bien a la realidad. Tipologías como la de Hobhouse, que distingue entre sociedades de parentesco, de autoridad y ciudadanía; la de Max Weber que las denomina sociedades tradicionales, carismáticas y burocráticas; o la del propio Comte cuando habla de las

correspondientes a los tres estadios: teológico, metafísico y positivo, tienen notable parecido con la de Riesman. El estudio de los rasgos por los que cada una de ellas se distingue podría ilustrar con nuevas caracterizaciones lo indicado [19].

Parece sin embargo que, cualquiera sea el curso que los hechos den al destino humano, el hombre dispone de recursos para salir al encuentro de sí mismo, y construirse nuevo espacio histórico cuando uno viejo está agotado.

f) Cuando Bergson [20] distingue entre sociedades «cerradas» y sociedades «abiertas», piensa en un hombre que puede hacer su vida, y precisamente en relación con lo que en ella hay de más significativo para que sea humana —las dimensiones moral y religiosa de la misma—, de cara a uno u otro de esos modelos. Pero es en la sociedad abierta donde se encuentra a sí mismo como fuente inagotable del ascenso de la vida, fuente que mana del impulso místico y ante el cual está siempre abierto el futuro como utopía a realizar. Esto supone dos disposiciones en el hombre, distintas por naturaleza y no sólo de grado, correspondiéndose con *l'âme ouverte* y *l'âme close* (p. 1.028, 1.057, 1.061), que se manifiestan respondiendo a una externa *pression sociale* o a un *élan d'amour,* y que determinan doble moral y doble religión, también diferentes no sólo por grado sino por naturaleza. La moral, en el primer caso, y otro tanto vale para la religión, «es tanto más pura y más perfecta cuanto se acomoda mejor a fórmulas impersonales; la segunda, para ser plenamente ella misma, debe encarnarse en una personalidad privilegiada, que se convierte en ejemplar».

En la primera de esas morales la obligación es *pression ou poussée;* en la segunda es un *appel* (p. 1.003).

g) Popper [21] utiliza esta terminología de «abierta» y «cerrada», aplicada a las sociedades, aunque señalando el precedente de Bergson, en manifiesta discrepancia con él respecto a su valoración. Desde el punto de vista bergsoniano se establece una distinción de

19. Indicaciones sobre esos diversos autores y temas, en R. Rocher, *Introducción a la sociología general,* Barcelona 1973; T. B. Bottomore, *Introducción a la sociología,* Barcelona 1968; D. Martindale, *La teoría sociológica, Naturaleza y escuelas,* Madrid 1968; T. Raison, *Los padres fundadores de la ciencia social,* Barcelona 1970; P. A. Sorokin, *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis,* Madrid 1966.

20. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* en *Oeuvres,* Paris 1959, 980-1247 (ed. cast.: *Las dos fuentes de la religión y la moral,* Buenos Aires 1946).

21. K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Buenos Aires 1957. Para Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid 1973, n. 6.374 s.

sentido «religioso», dada la cual la sociedad abierta está en conexión con una «intuición mística» de rango superior; mientras Popper ve en ese misticismo sólo una especie de añoranza de la unidad primitiva que se hace notar en la sociedad cerrada, significando por tanto una reacción contra el racionalismo de la sociedad abierta (I, p. 270). Esto no quiere decir, sin embargo, que no exista la realidad hombre y sus problemas vitales. Por el contrario, esos problemas existen y hasta son los más importantes, pero es imposible la reducción de decisiones y exigencias a hechos, existiendo un dualismo entre el mundo del ser y el mundo del deber (I, p. 282).

Wittgenstein, representando toda una línea de pensamiento, se había expresado al respecto en forma más radical: no hay en su filosofía puesto para el sujeto y sus problemas. Sujeto y problemas más allá de lo expresable; de ellos no se puede hablar, caen en lo místico. Tras un aparente escepticismo del mundo específico del hombre puede advertirse aquí su constancia, aunque bajo la forma de pura experiencia o fe incomunicable. De modo que el hombre nunca pudo ser tomado en cuenta bajo forma más singular y extraña. El hombre no pertenece al mundo; se entiende el hombre en su condición de sujeto, realidad interior o conciencia personal.

h) En forma menos abstrusa, y fiándose de la experiencia, también la interior, como fuente de información para conocer la realidad, Fromm [22] describe la singularidad del hombre frente a la naturaleza, incluidos los animales.

> El animal... forma parte de la naturaleza y nunca la transciende. No tienen conciencia de carácter moral, ni de sí mismo ni de su existencia... En cierto momento de la evolución ocurrió un acontecimiento singular... Ese acontecimiento ocurrió cuando, en el proceso de la evolución, la acción deja de ser esencialmente determinada por el instinto; cuando la adaptación a la naturaleza perdió su carácter coercitivo; cuando la acción dejó de estar esencialmente determinada por mecanismos transmitidos hereditariamente. Cuando el animal transciende a la naturaleza, cuando transciende el papel puramente pasivo de la criatura, cuando se convierte, biológicamente hablando, en el animal más desvalido, *nace el hombre...* Surgió una especie nueva que transciende la naturaleza, la vida adquirió conciencia de sí misma... El mito bíblico del paraíso expresa la situación con perfecta claridad. El hombre que vive en el jardín del edén, en completa armonía con la naturaleza pero sin conciencia de sí mismo, em-

22. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* México 1971, 26-30; Id., *Etica y psicoanálisis,* México 1966, 49-51.

pieza su historia por el primer acto de libertad, desobedeciendo una orden. En aquel mismo momento adquiere conciencia de sí mismo, de su aislamiento, de su desamparo: es arrojado del paraíso, y le impiden regresar a él dos ángeles con espadas de fuego. La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella, no podrá nunca volver a ser un animal. No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural y encontrar una nueva patria, una nueva patria creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él mismo verdaderamente humano (p. 26-28).

Sin meternos a discutir la descripción frommiana de ese surgir genético del hombre, fijémonos sólo en la imagen que se nos presenta de un hombre que no vive pasivamente en el seno de la naturaleza, conducido por sus ritmos. En ella se encuentra desamparado y desvalido; experimentándose extraño, fuera de su materno regazo y en soledad. El caso de «la existencia humana es único en toda la naturaleza»; en él se mezcla «lo divino y lo animal». Lleno de contradicciones, su vida será el drama por alcanzar formas superiores de unidad. Del fondo de esa extraña condición sacará los recursos para crear esa segunda naturaleza que llamamos cultura.

i) Es digno de mención también Ortega y Gasset [23]. Gustó en su obra de referirse a la condición dramática de la vida. Es característico del vivir humano su facultad de «ensimismamiento», en el sentido de facultad del hombre de entrar dentro de sí y realizarse desde sí mismo. Frente a los animales que son en lo «otro» y desarrollan su vida en el contexto de lo «otro»: «el animal no vive desde sí mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro»; lo que «equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración»; contra el «ensimismamiento» propio del hombre (p. 37). Pero el hombre puede vivir delegando esa mismidad en el impersonal discurso del «nadie determinado» que es la sociedad, compartiendo los «usos» de «la gente». La sociedad es «una formidable máquina de hacer hombres», «la gran desalmada». Aunque, frente a esta vida que al hombre se le da hecha y que encuentra su norma en «lo que se hace», está su vida auténtica, no reductible a ninguna otra realidad.

23. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* Madrid 1958. El interés de Ortega y Gasset para nuestro tema de la soledad y la ética es más que notable. Habrá ocasión de mostrarlo, insistiendo en reflexiones suyas ya anteriormente apuntadas.

Por ella es el hombre humano. «Sólo es humano en sentido estricto y primario lo que hago yo por sí mismo y en vista de mis propios fines, o lo que es igual, que el hecho humano es un hecho siempre personal» (p. 23). El hombre es humano por tener un dentro, un sí mismo, frente al mundo que «es la total exterioridad», el absoluto fuera, que no consiente ningún fuera más allá de él. El único fuera de ese fuera es, precisamente un dentro, un *intus,* la intimidad del hombre, su sí mismo, algo fuera del mundo exterior, constituyendo «otro mundo que no está en el mundo: nuestro mundo interior» (p. 38-39).

Ese mundo interior es su patria, donde construye su vida, y ello con el mundo exterior, que «impregna de su propia sustancia ideal».

Ortega relaciona ese ser sí mismo del hombre expresa y reiteradamente con la soledad.

> Mi humana vida... es, por esencia, soledad... El pensamiento que de verdad pienso... tengo que pensarlo yo solo o yo en mi soledad (p. 24). Y como esto acontece con mis decisiones, voluntades, sentires, tendremos que la vida humana *sensu stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad (p. 69).

No porque no haya otras cosas, infinitas cosas; pero en medio de ellas, el hombre está fuera, precisamente porque está dentro —*intus*— de sí, y ha de aceptarse así: «aceptar lo más radicalmente humano, que es su radical soledad». Resultado de «la capacidad y desazón de sentirse perdido», lo que «es su trágico destino y su ilustre privilegio» (p. 61).

En páginas ulteriores recogeré nuevamente el sentir de Ortega sobre la soledad. Su obra es buen documento al caso, también por la relación que establece entre soledad y actitud ética (véanse, sobre todo, los dos capítulos finales).

Aunque el hombre puede traicionarse, y aunque la mayor parte de los seres humanos se traicionen de hecho, la historia, en su conjunto, puede entenderse como el progreso del hombre en la conquista de sí mismo y en la impregnación del mundo exterior de su ideal, hasta saturarle de hombre, como el propio Ortega admite (p. 40-41). Hegel vio la historia como el discurso de la progresiva realización de la libertad. Aunque Jaspers duda, por un momento, si nos espera en el futuro una edad ahistórica, ve en definitiva la humanidad bajo la forma de aquella «irrupción de lo profundo que,

en forma de una ilimitada desdicha, entre peligros y fracasos siempre repetidos, en su conjunto conduce a que el ser se haga patente a través del hombre y él mismo, en interminable ascensión, realice todas sus posibilidades»: es decir, «llegue a ser lo que él es».

j) Hablando de Teilhard de Chardin mencionamos a Monod. Su libro *El azar y la necesidad*[24], aunque se dedica, en principio, a otras cosas, es importante por la imagen que ofrece del hombre —bastante distinta de las anteriores— y porque toca la cuestión de la soledad. Todo el libro está dedicado a exorcizar el «fantasma en la máquina». El fantasma es denominado «animismo», consistente en proyectar en la realidad la conciencia del hombre de modo que el universo sea presentado bajo una visión antropomórfica. Pero cuando al fin se tiene construida la máquina, respondiendo a una visión regida por el «postulado de la objetividad», resulta que la imagen del mundo del «conocimiento objetivo» tiene por fundamento un juicio de valor, una regla moral. El postulado de la objetividad descansa en una «opción ética». La física se sustenta en una ética. Al hablar de una «ética del conocimiento», debe entenderse que la objetividad supone la subjetividad; que el régimen de la máquina está basado en un acto de libertad. Supuesto ese acto instaurador del sistema, ya puede proceder sustentado en sí mismo, igual que el mundo de los deístas que podrían prescindir de Dios, pero sólo después de haber dado el primer «papirotazo» de constituirle y ponerle en movimiento.

Prescindiendo de esa inconsecuencia, apenas disimuladamente resuelta por el clásico procedimiento del *deus ex machina,* interesa aquí hacer mención de la insistente forma como Monod caracteriza la existencia humana por la soledad. Las soluciones animistas de las viejas «ontogenias» respondían a la necesidad de dar respuesta al problema de habitar un mundo extraño a la conciencia, a sus aspiraciones y ansia de sentido. Esas ontogenias fueron ideadas para «aplacar la angustia» de existir. Y se conseguía dotando al universo de unidad y calor naturales, dotándole de alma y de conciencia o sentido. En un universo de esa índole podía el hombre sentirse como en su patria, protegido y satisfecho en sus aspiraciones.

Con todo esto rompe el «universo objetivo de la ciencia». No debiera ocurrir así, pero sucede que en él, «denunciada la antigua

24. J. Monod, *El azar y la necesidad,* Barcelona 1971.

alianza animista del hombre con la naturaleza», no queda «en el lugar de ese precioso nexo más que una búsqueda ansiosa en un universo helado de soledad». El conocimiento objetivo «como única fuente de verdad auténtica», es «una idea austera y fría, que no propone ninguna explicación pero que impone un ascético renunciamiento a cualquier otro sustento espiritual», sin que pueda «calmar la angustia innata; al contrario, la exaspera» (p. 183). Hablar de «angustia innata» es algo chocante con la objetividad. El alma sigue estando presente después de exorcizada, perfora el ritual de exorcismos, y hace de las suyas: ponerse a sentir más exasperadamente que nunca la soledad. Nada en el universo subsiste capaz de mitigarla. Por eso su experiencia pasa al límite de insoportabilidad.

> De su sueño milenario [despierta el hombre] para descubrir su soledad total, su radical extrañeza. El sabe ahora que... está al margen del universo donde debe vivir. Universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes. Rota la antigua alianza animista, sordo el universo a la voz del alma. El alma cae enferma y se rebela contra un orden de cosas que es destructivo para ella (p. 186).

Parece por tanto que el conocimiento científico bajo el régimen del postulado de la objetividad debe conducir a la disolución de la subjetividad. Pero subsiste al menos como puntual y originaria opción por el valor de la ciencia. Se puede continuar hablando de humanismo de inspiración moral como humanismo científico (p. 192). Aunque sigue en pie que «la antigua alianza está ya rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar». No queda un arriba o un abajo donde se halle escrito su destino. El hombre lo «escoge» él mismo en total soledad (p. 193).

Los autores anteriormente considerados y las obras reseñadas no se pretende que tengan especial significación. Podrían haberse tomado en cuenta otros, o añadir a esa lista muchos más, puesto que sería fácil hacerlo. De lo que se trataba era tan sólo de presentar en unos cuantos testimonios cómo está sensibilizada el alma contemporánea para la cuestión que nos ocupa [25]. En ca-

25. La recensión podría continuarse examinando obras como las siguientes: B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris 1952; M. Buber, *¿Qué es el*

pítulos siguientes veremos el eco que en la literatura, también de otras épocas, ha dejado la experiencia de la soledad.

3. *Interés antropológico-ético del tema*

Se comprende que el capítulo de la soledad se corresponda con todos los temas antropológicos fundamentales. Esa correspondencia es particularmente clara con la libertad. Hay soledad en el espacio que hace suyo la libertad; la libertad es su nación y su medida.

Pueden establecerse grados correlativos entre libertad y soledad. Respecto a la primera distinguimos entre libertad de coacción o exención exterior; libertad de arbitrio, de decisión y elección o independencia interior; liberación o libertad liberada a ella misma, libertad de indiferencia. En la soledad encontraríamos paralelamente la soledad-aislamiento o externa; la soledad interna consistente en ser desde uno mismo; finalmente también aquella soledad sustentada en sí, no resuelta en nada, o existencia-en-soledad.

La segunda de estas formas es la que corresponde a la concepción humanístico-clásica del hombre. Soledad y libertad en el caso son dimensiones del hombre *qua* hombre. Una y otra, sin embargo, se resuelven en empleos de vida válidos. No son consistencia o forma de vida irrebasables; por el contrario, han de ser rebasadas en razones de vida.

Las otras dos formas se enfrentan entre sí de modo antagónico. La mera soledad exterior no es propiamente soledad; el puro

hombre?, México 1950; E. Cassirer, *Antropología filosófica*, México 1945; J. Lacroix, *Marxismo, existencialismo, personalismo*, Barcelona 1969; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1967; Ph. Lersch, *El hombre en la actualidad*, Madrid 1958; J. Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962; M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Obras completas* VII, Madrid 1967; J. Maritain, *Humanismo integral*, Barcelona 1970; J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires 1981; A. Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951; G. Marcel, *El hombre problemático*, Buenos Aires 1956; J. Krishnamurti, *La libertad primera y última*, Buenos Aires 1958; M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México 1968; A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca 1980; M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg-München 1962; G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, Bern 1949...

mismamiento lo es todo, de modo que cuanto se le enfrenta queda resuelto en nada.

En la historia encontramos ejemplos de esas tres posiciones. Descubierta la libertad, el ahondamiento en ella termina siendo afirmación de la sola libertad. Lo mismo ocurre con su correlato la soledad. De realizarse por mediación de ellas se pasará a realizarse en ellas; de ser magnitudes mediadoras de humanización pasan a ser lugares definitorios de la condición del hombre. Como reacción, sobre todo a las formas de soledad y libertad últimamente señaladas, se produce su contrario: su exteriorización en fenómenos contabilizables en el contexto del mundo exterior. El entusiasmo o apoteosis de la soledad conduce a su funcionalización. Lo mismo que ocurre con el resto de las dotes del hombre y con el hombre mismo.

Puede seguirse en la historia paso a paso el discurso probatorio de ese aserto. Respecto a ciertos períodos lo haremos en páginas ulteriores. Adelantaré aquí algunas sugerencias orientadoras.

a) Fijándose en el mundo griego, Snell documenta el proceso de «nacimiento del espíritu», la conciencia individual y la personalidad en la lírica [26]. La tragedia y la filosofía áticas, en su período clásico, se edifican sobre ese descubrimiento. Eurípides en la escena y Sócrates en el ágora entienden al hombre gobernado por decisiones interiores y personales (p. 262). En uno y en otro tiene importancia decisiva la «carga de la conciencia». «Sabemos y conocemos lo que está bien, pero no lo ponemos por obra, porque nos arrebata la pasión», escribe Eurípides (p. 187). Donde vemos la vida y su discurso pasional exterior contrastados con lo que «sabemos y conocemos», con las razones de vida como imperativo de conciencia, fue en Sócrates, que tuvo fuerza para afrontar en su nombre la muerte, contra todas las indicaciones y presiones de la vida. El principio de la conciencia «arranca [al hombre] de la corriente universal de la vida» (p. 115), es portador de una negatividad (p. 96) de lo exterior que se extiende a las mismas creaciones de la conciencia cuando éstas han perdido validez. En relación con esto, Snell habla, refiriéndose a los poetas arcaicos, de que han «descubierto en sí una soledad antes desconocida». Esta soledad se hace visible en Sócrates afrontando desde sí mismo su destino. Max Scheler pudo tener presente a Sócrates cuando habla de «la radical

26. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo*. Madrid 1965.

soledad del genio moral»[27]. No se encuentra aquí sin embargo la soledad gratuita, soledad elevada a sustancia moral. Se trata de su empleo en vida de significación humana.

b) La soledad adquiere un nuevo carácter en el seno de la conciencia cristiana. Muchas veces se ha repetido que la noción de persona es cristiana[28]. Y cristianas son las dimensiones del hombre que le constituyen en persona, como por ejemplo la de libertad. Pero tanto soledad como libertad, creaciones cristianas, acaban por sustentarse en sí mismas. Ello acontece cuando y al paso que se borran los contenidos tradicionales. Esto ocurre en el propio discurso de la experiencia religiosa con el ingreso de la sensibilidad que se tematiza en la teología tardío-escolástica (Ockham) y que se transforma en vida cristiana desde Lutero. La fe protestante no ofrece contenidos aseguradores para la vida, o es una seguridad insuperablemente gratuita. La conciencia profana dio por consumado ese alejamiento de Dios, quedando en soledad consigo misma; aunque transitoriamente llenó el hueco de Dios con los contenidos de sus propias creaciones mentales. Esto pareció bastar a hombres que, de buena fe, creían que ya tiene dios el que tiene la ciencia.

c) El paso último se da cuando la propia ciencia se aleja porque la razón no ofrece el crédito que se le había concedido. Desde entonces es cuando propiamente, aunque entre desesperados intentos para ahuyentar la soledad, ésta se instala en el centro de las vidas, dejadas en sí mismas, en una navegación de alta mar, donde no existe ningún abajo ni ningún arriba al que pedir apoyo o que pueda tender alguna mano. Se comprende que sea entonces cuando la libertad se convierte en la sustancia misma de la existencia humana hecha tema de la historia. Pasando por Nietzsche, hasta Heidegger, esa condición de la existencia define como ningún otro elemento al hombre. Hegel se refiere a esa forma de existir como propia del «ánimo septentrional». Es el último momento en el desarrollo de la conciencia, y se supone que se trata de momento de un proceso irreversible. La literatura y el arte se han encargado de documentar con todo tipo de testimonios esa condición del hombre existiendo desde su soledad y definido por ella.

27. M. Scheler, *Zum Phänomen des Tragischen*, en *Werke* III, Bern 1954, 118.

28. Cf. S. Alvarez Turienzo, *El cristianismo y la formación del concepto de persona*, en *Homenaje a Xavier Zubiri*, Madrid 1970, 45-77.

La alternativa que cabe frente a esa situación consistirá en renunciar a la conciencia. En pensar que ésta y sus derivados: la persona, la libertad, el sujeto, también la soledad, han sido eventos de un pasado construido sobre una ilusión. Todo ello llamado a desaparecer en la edad ilustrada última que vendrá después de la muerte de todas las ilusiones. Esas otras cosas, que fueron de la máxima importancia en edades ingenuas, se denominarán despectivamente metafísicas, que ya desde Bacon debieran ser silenciadas, y desde Hume sería mejor «arrojar al fuego». Sin olvidar que son cosas que de continuo recurren contra esas decisiones, como sucedía con la «naturaleza» en el verso clásico; aunque uno afecte desentenderse de ella, vuelve siempre. En Hume, por ejemplo, vuelve al final de su obra lo que había sido expulsado al principio. Lo mismo pasa también al final de su *Tractatus* en Wittgenstein. Uno y otro condenan su obra respectiva en esas últimas páginas [29].

d) La exploración antropológica encuentra, pues, en el tema de la soledad una especie de piedra de toque especialmente reveladora para poner de manifiesto la condición del hombre y para iluminar el sentido de su vida. En efecto:

1. El encuentro con la soledad y la experiencia de la misma va al unísono con el encuentro y la experiencia de ser hombre. La soledad define el lugar interior, el ámbito del existir personal. El ahondamiento en la interioridad se mide por la experiencia de la soledad; existir auténtico y experiencia de la soledad se corresponden. No sabe de autenticidad quien no sabe de soledad.

Puede decirse, por tanto, que el encuentro con la soledad marca el momento de inflexión que significa la ruptura de la «naturalidad», de la exterior banalidad cotidiana y también de la mecánica exterior del discurso causal. Y representa la entrada en la personalidad, en el centro autónomo de una conciencia que, aunque abierta a lo real, no está gobernada por ello según las leyes de la exterioridad, sino que lo domina y hace propio, arrancando de ahí el despliegue de un discurso nuevo: el discurso de la libertad. Quien pone vida personal o libertad pone soledad. Con ello, frente al discurso natural de la serialidad exterior, se abre el discurso «poético» de la expresión o creación interior. Discurso este último que cruza la horizontalidad del mundo de causaciones determinado espacial-

29. K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid 1967, 34-35, en nota.

mente para abrirse en línea de temporalidad. Desde san Agustín a Kant o Bergson se ha visto en la interioridad el horizonte y sensorio del tiempo.

2. En consecuencia, no ya la religión, al modo que aparece en Whitehead, sino toda creación humana —las humanidades en general— son aquello que el hombre hace con la soledad.

3. Un supuesto parece apagar ese *ethos* de la soledad, el de un mundo, y en él el hombre, resultado de la visión que ofrece la ciencia. La ciencia se produce poniendo entre paréntesis al hombre, sus ansias subjetivas y sus aspiraciones personales. Es impersonal y objetiva. El mundo de la ciencia destierra de la consideración el punto de vista de la subjetividad y el sentido; paraliza el tiempo y establece la realidad ante una mirada que todo lo contempla en el contexto seriado de un orden exterior.

Sin embargo, la ciencia misma, que pone silencio al hombre y sus creaciones, que se divorcia de las humanidades, es ella misma creación humana. En la raíz, el universo de la ciencia es «poético». Aun en el caso de que se la considere como destino, el único destino consistente, hay en su base una opción que sólo puede estar hecha desde el hombre como sujeto. Al abrazar la ciencia como horizonte, el que lo haga se predestina a ella. Niega la interioridad y la historia abierta, pero es jugándose de una vez la interioridad y la historia. Un gélido abrazo inicial en solitario, al modo como lo describe Monod, permite la existencia ulterior dentro del sistema donde la soledad ha perdido su contexto. En todo caso, si la soledad desaparece del lado de acá, en el ámbito del universo elegido, se mantiene en la opción de elegirlo. El hombre, sujeto del «papirotazo» inicial, queda fuera, como testigo mudo, de la inevitable soledad de sus raíces. La soledad será tanto más trágica cuanto que el abrazo al universo asumido no ofrecerá para ella ningún lenitivo. La soledad del hombre en el caso sería trasunto de la de un dios creando un mundo para decir que es bueno. De identificarse con él, cesan dentro sus ansias y aspiraciones personales, pero gracias a que desde fuera, desde sí mismo y como asunto personal, ha asumido esa causa comprometiéndose éticamente con ella, llegando hasta a adquirir el significado de credo religioso. La ciencia misma se abre, pues, al hombre como *su* obra, como obra *humana,* hecha desde y con su soledad.

4. Sin embargo, el hombre, con su vida y aspiraciones, con el sentido biográfico e histórico de su existencia, no queda reducido a esa exclusiva opción, que parece convencer sólo a los privilegiados con un tipo de fe; la fe en la ciencia constituida en una especie de nueva y definitiva deidad. Además de ciencias hay humanidades.

Las humanidades comportan la presencia del hombre mismo en sus contenidos. No significan un universo exteriorizado y objetivo, que funcione con independencia del hacerse personal. Son la voz misma de ese hacerse personal. Por el camino de las humanidades se encuentra permanentemente el hombre a sí mismo, sin delegarse en sus obras. En las humanidades el hombre se expresa tomando cada obra el carácter de única. Su comprensión es contextual, pero dentro de un contexto significativo. Las creaciones de las humanidades no son «cosas» sino «signos». Signos que se articulan en diversas líneas según la profundidad del compromiso humano que traducen. Las fundamentales de estas líneas son la estética, la ética, la religiosa. En las tres se halla en cuestión, y ello permanentemente, el propio ser del hombre. A nivel estético el hombre crea obras que dan figura a un mundo humano. A nivel ético entra en cuestión la expresión humana de su propio ser. A nivel religioso, su expresión en contexto significativo absoluto. En lo estético, el mundo se satura de hombre. En lo ético, el hombre se satura de sí mismo. En lo religioso, todo se satura de Dios. Saturaciones que resultan de la capacidad humana de disponer las naturalidades en clave de idealidades.

e) El ingreso en la filosofía se hizo bajo la guía de la máxima; «conócete a ti mismo». La filosofía ha significado ante todo toma de conciencia por parte del hombre de su singular condición y puesto en el mundo: toma de conciencia que está hecha de extrañeza en acción; de experimentarse fuera de toda seguridad y tener que dar en pensar, siendo ese dar en pensar asunto eminentemente práctico, es decir, lo que, desde Sócrates, se viene llamando «cuidado del alma». Para realizar su verdadero ser, potenciando toda su virtualidad. El complemento del autoconocerse se encuentra en la vieja máxima de Píndaro: «llega a ser el que eres».

Hegel se representaba los «antiguos filosófos» en contemplación solitaria, el cielo en lo alto y la tierra en torno, tras abandonar las seguridades de la representación mítica; afirmados en sí mismos, abiertos al pensar libre y a libre periplo en alta mar, «donde no

existe nada bajo nosotros y nada sobre nosotros y donde nosotros radicamos en la soledad con nosotros solos» [30]. De esa navegación libre en alta mar hablaron Platón, Agustín, Fichte, Ortega... Fichte aconseja a quien sienta la vocación de la filosofía: «fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la primera petición que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo» [31]. Ese sí mismo es el incondicionado pensar libre, un pensar que es actuar, acción absoluta, por tanto de sustancia moral. A ese sí mismo se refería Scheler al hablar de la «absoluta soledad del genio moral»: *absolute Einsamkeit des sittlichen Genius.* En relación con Hegel dirá Habermas que «el espíritu absoluto es solitario»: *der absolute Geist ist einsam* [32].

Esa es la estancia donde originariamente se encuentra el hombre: *wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen* [33]. En relación con esa «estancia», y aunque sea jugando con el término, se define la condición y puesto del hombre en el mundo. Poner al hombre es poner *di-stancia* respecto a la naturaleza, en la *in-stancia* de sí mismo, sin presupuestos; es decir, no resuelto en lo cósmico dado o en lo mítico prefabricado. Esa «in-stancia distante» es la originaria morada humana, donde el morar es *ec-stancia,* llegar a ser desde uno mismo. Un llegar a ser que toma *con-stancia* en las realizaciones de la vida, en aquella segunda naturaleza, que es humana por ser el hombre *quién* de ella. Ortega pudo resumir su filosofía, como en uno de sus núcleos, en la conocida fórmula: «yo soy yo y mi circunstancia». Sin olvidar el complemento: «y si no la salvo a ella no me salvo yo» [34].

No ha de resolverse la condición humana en «pura existencia». Para bien o para mal, en la morada del hombre entra el mundo, aunque lo hace según el modo y en la forma del estar radical del hombre en él, es decir, como «in-stancia di-stante», que,

30. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Frankfurt 1970, 98.

31. J. Th. Fichte, *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia,* Madrid 1934, 9.

32. J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* Frankfurt 1968, 40; Scheler, cf. nota 27.

33. Hegel, *o. c.,* 98.

34. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote,* en *Obras completas* I, Madrid 1966, 322.

«ec-stanto», es *quién* de él, y en el ser *quién* de él, toma constancia humana. La vida humana, según esto, con-sta de inclusividades en la di-stancia —exclusividad— de la naturaleza; inclusividades ec-tantes desde la in-stancia de uno mismo. Ese uno mismo rompe la continuidad de la naturaleza primera y no desaparece en la nueva continuidad de la segunda naturaleza; no siendo lo uno, tampoco se resuelve en lo otro. El estar radical del hombre en el mundo ocupa los inter-sticios entre el ser objetivo natural y el ser de las objetivaciones culturales. Di-stante el hombre del primero, consiste el segundo en ser ec-stancia suya. Aquella distancia marca su existencia en soledad, y en razón de esa ec-stancia son las constancias culturales hechura de la soledad. En ella y por ella se libra el hombre de perderse en lo natural o enajenarse en lo artificial. En ella y por ella tiene el estar humano en el mundo *sub-stancia* ética. De modo que la causa humana es inseparable de la soledad. En despojo de lastre natural y sin connivencias con prejuicios artificiales ha de vivir su vida. La actitud que define esa disposición se nombra con una sola palabra, que implica a la vez desasimiento y compromiso, es decir, soledad y lo que se hace con la soledad: esa palabra, de sentido a la vez ontológico y ético, es «honestidad».

f) En el contexto de cosas descrito parece quedar consagrada la importancia del hombre, su singularidad en el mundo, el significado de su vida portadora de misión. Pero, ¿y si esa descripción correspondiera a un fabuloso autoengaño? Esta pregunta, que formulada en otros tiempos sonaría a disparatada, hoy nos suena a familiar, cuando oímos hablar para el futuro de una edad posthumanista y cuando diagnósticos de presente certifican la «muerte del hombre». El hombre se creyó demasiado. Creyó ser una suerte de dios. Esa creencia llena un intermedio de la historia, desarrollada en muchos actos. Pero toda ella intermedio. Se admite sin protesta que el hombre es una emergencia de la naturaleza. Sin que se explique cómo pudo ocurrir en ella la irrupción de los poderes extraños que se arrogaba el hombre, se le consagró a éste aparte de ella. En eso puede consistir el engaño. Los contextos y ritmos naturales siguen en el fondo dominándolo todo. Tras el largo intermedio cunde hoy la sospecha, cuando no la certidumbre, de que el gran tambor cósmico nos convoca a su danza, en la cual de todas formas estamos implicados. El drama de la desimplicación ha terminado. Es como si a la historia le hubieran echado los exorcismos, y los espíritus que la poseían la abandonaran echando espumarajos.

Tras ello nos suena a ingenuidad la secular creencia de tenernos por momento privilegiado capaz de seguir propio juego rompiendo la unanimidad del todo. Cuando, por otra parte, siempre se ha sabido que si es el hombre el que propone es el «dios» el que dispone.

Es cuestión de preguntarse entonces si, muerto el hombre, queda puesto para la soledad, para la ética. O si tal vez, y pese a todo, ese certificado de defunción y las correspondientes oraciones fúnebres no son prematuras.

Se ha descrito al hombre en este capítulo como «animal de despedidas». La bibliografía antropológica coincide en señalar ese hecho, aunque sean diferentes las fórmulas empleadas. Despedido el hombre de la naturaleza y problemático su encuentro o acogimiento en una «sobre-naturaleza», las respuestas que se dan para resolver su desprotección, si es que cabe alguna respuesta satisfactoria al caso, son diversas. En ocasiones se piensa en la restitución o vuelta al hogar natural perdido, otras veces se postula la integración en los reinos culturales construidos. En el fondo, lo que se entrevé es la condición humana moviéndose como en tierra de nadie, lo que, según los casos, o provoca respuestas que ofrecen alguna patria aseguradora, o se desiste de ofrecer o esperar ningún puerto de llegada que acoja al supuesto despedido. Es lo que vamos a ir viendo en los capítulos siguientes.

3
«De solitaria vita»: lo que con la soledad han hecho los hombres

«Solitudo musis amica».

«Bene qui latuit, bene vixit».

(EPICURO)

«Procul ab hominibus, non ab humanitate alienus».

(PETRARCA)

«La soledad es con relación al espíritu lo que la dieta con relación al cuerpo».

(VAUVENARGUES)

1. *Entre extremos*

La soledad «es un modo o una posibilidad de la vida personal, pero no una característica esencial de ésta frente a la vida social» [1]. Entendiendo «vida social» en el sentido más amplio como «ser del hombre en el mundo», la pregunta que cabe empezar haciendo es precisamente ésa: supuesto que la soledad es huésped del hombre, ¿ha de considerársela a su servicio, como uno de los recursos que tiene a mano para ser hombre, o más bien el hombre está a su merced como destino ineluctable?

En el capítulo I de su *Política* dejó escrito Aristóteles, hablando del hombre que pretende bastarse a sí mismo frente al estado, que para conseguirlo, «debe ser una bestia o bien un dios» [2]. Este aserto es apostillado por Nietzsche en la forma siguiente: «para vivir en

1. La frase está tomada de Luis Legaz Lacambra en su *Filosofía del derecho*. El jurista ha de contar con hombres en orden de convivencia; por consiguiente se interesa por una forma no solitaria de vida, que aquí significa de no aislamiento. Oponiendo soledad a sociedad, aparece esta última como «característica esencial» de la vida humana.

2. Aristóteles, *Política*, I, 2, 1.253 a; idea familiar a Aristóteles, que tiene eco en otros pasajes de su obra (cf. *Etica a Nic.*, I, 7, 1.097 a). También aquí se caracteriza al hombre por su «sociabilidad natural». Si ha de oponerse a social, el hombre no es un «animal solitario». Subsiste, sin embargo, la cuestión de fondo que consis-

soledad se necesita ser una bestia o bien un dios... Falta la tercera posibilidad; se necesita ser las dos cosas, filósofo» [3].

En estos dos pasajes se encuentra cifrada la doble actitud frente a la soledad: la soledad como recurso mediador en un hombre que no es Dios y vive de la comunicación con lo divino, y la soledad radical del hombre que, aunque no es Dios, aspira a ocupar su puesto.

te en saber si esa «sociabilidad» es, en efecto, «natural», o es un invento humano. En este último caso, la vida social habría que entenderla como fenómeno de cultura y, por tanto, como una de las cosas que el hombre hace con su soledad. Atribuir la soledad a los dioses y no a los hombres es, pues, una cuestión de óptica, máxime dado que el hombre llega a concebirse a «imagen de Dios», sólo que sin su suficiencia, por consiguiente en soledad sin paliativos. Invirtiendo las cosas puede decirse que «en l'Unique, point de solitude» (H. de Lubac *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* Paris 1947, 288). Un Dios único, absoluto y perfecto, no se dice nada con lo que entendemos por soledad, como no sea la significada por lo contrario de sociedad. Otro es el caso del hombre: «el sueño del hombre sería llegar a ser Dios, pero sin perder su personalidad» (A. Malraux, *La condition humaine,* Paris 1935, 192; ed. cast.: *La condición humana,* Barcelona [5]1979). En el ser personal, que quiere llegar a ser Dios, pero que no lo es, es donde hace asiento la soledad. En este sentido Ortega y Gasset convierte la soledad en la «característica esencial» de la existencia humana (*El hombre y la gente,* Madrid 1958, 71-73). Frente a los griegos y los orientales, que constituían en comunidad a los hombres haciendo solitarios a los dioses (W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* I, México 1953, 6), los cristianos, y sobre todo el cristianismo secularizado moderno, hablará, cuando lo hace, de un *solo* Dios, pero sin que propiamente le convenga el atributo de soledad a ese Dios que es solo por suficiencia, por ser Único. En cambio, existe en soledad el hombre, que sueña con ser Dios sin perder su personalidad. Esta situación es la descrita en el conocido pasaje de Lessing en que se renuncia a la posesión de la verdad, que conduce a la quietud, la pereza y el orgullo, prefiriendo el esfuerzo por encontrarla. De modo que si Dios diera a elegir toda la verdad en su diestra o el estímulo para llegar a ella en la izquierda, se escogería con humildad esto último: «Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein». En la misma idea participaba Diderot, a quien «la recherche lui plaît plus que la découverte, et comme l'homme de Pascal, la chasse plus que la prise» (Diderot, *Oeuvres philosophiques,* Paris 1956, nota de Paul Vernière, p. 306; ed. cast.: *Escritos filosóficos,* Madrid 1975). El ser que así se manifiesta es el hombre fáustico sobre cuya relación con la soledad hemos de volver. (Para Pascal, ver *Pensées,* ed. Brunschvicg, n. 135).

3. «Um allein zu leben, muss man ein Tier oder ein Gott sein —sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss beides sein —Philosoph»: Fr. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung,* 3; ed. cast.: *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid [4]1980). Refiriéndose a los filósofos presocráticos, hablaba Jaeger de ellos como de «existencias osadas y solitarias» (*Paideia...* I, p. 174-175). Platón, según el mito del *Banquete,* encontraba en el dios Eros, hijo de la abundancia y la penuria, aventurero incansable, que dilapida igual que conquista, inagotable en recursos, insaciable, la imagen del filósofo. Hegel le describe navegando en la alta mar del libre pensamiento y consistiendo en la soledad de sí mismo (cap. II, notas 30-33).

2. *Lo que hicieron los griegos con la soledad*

No fueron los griegos en exceso sensibles para experimentar la distancia que existe entre el hombre y el mundo natural. En su cultura se advierte una definida prisa por llevar la reflexión a coincidir con la naturaleza. Esa prisa se nota sobre todo en sus sabios y escuelas más representativas, desde Heráclito a Aristóteles. La experiencia de la singularidad del hombre estuvo allí más acentuada en movimientos marginales o al menos no recibidos por clásicos, como ocurre con los sofistas. Es en escolares tardíos como los estoicos y epicúreos donde la individualidad solitaria del hombre es sentida como destino que superar. Precisamente cuando la cobertura de los riesgos del vivir, asegurada por la tradición o restaurada por sistemas de pensamiento como el platónico, se veía insuficiente para contener la fuerza de la vida. Al desaparecer, con los cambios sociales y políticos que suceden a las conquistas de Alejandro, las estructuras institucionales de tradición, justificadas racionalmente en los grandes sistemas clásicos, disolviéndose a la vez los órdenes políticos mismos, se dan las condiciones para que el hombre no se vea amparado por ellos, ni por nada. De modo que ha de ir en busca de nuevos apoyos, y para ello entrar en cuentas consigo mismo. Es en esas circunstancias donde toma conciencia de su soledad. Del tratamiento que epicúreos y estoicos dieron a esa incómoda experiencia, llena por otra parte de posibilidades, se ha nutrido en buena medida la literatura humanística posterior. Aunque también en esos casos se percibe la prisa por desembarazarse del peso de la extrañeza del vivir. Sus ideaciones fueron tratamientos de cura de la soledad en los que se prometía una definitiva liberación de ella, o la capacidad de vivirla con la connaturalidad olímpica, es decir no sufriente, de los dioses. Epicuro fue saludado como *ille deus*. Los estoicos empezaban por considerarse superiores a los comunes mortales. Sus respectivas posiciones se dieron exageradas en cirenaicos y en cínicos.

Mas el griego nunca se pensó de veras entregado a la soledad. A partir de ella y con ella constituyó moradas ideales, que, si por el principio en que se originaban se oponían a la naturaleza, en ellas se encontraba, incluso se buscaba, el puente que permitiera reinstalar al hombre de nuevo en lo natural.

En estas circunstancias la soledad era entendida como compañera de viaje, más que como suerte original o condición insuperable de la vida. De ahí que se cultivara como disciplina de sabiduría quedando encubierta su experiencia como instalación radical. En

último término el universo acababa siendo morada natural del hombre. Su reflejo a escala humana aparecía en la «ciudad» o comunión *política*. Como meramente política, y no ontológica, entendieron de igual forma los griegos de libertad.

Ese punto de vista ha de retenerse al interpretar la conciencia cristiana. El desarraigo de la naturaleza se hará aquí visible. En ese sentido el cristianismo obra desde sus primeros momentos como una nueva y extraña fuerza liberadora. Aunque el cristiano supiera que si no tenía su morada en la naturaleza la tenía en Dios. De manera que podía afirmar seguro que «nunca se sentía menos solo que cuando estaba solo». En la base de la experiencia cristiana se dan los presupuestos de una radicalización del tema de la soledad que, sin embargo, sólo en el mundo moderno se vivirá reflejamente, como se da también la radicalización de los temas de la persona y de la libertad. Pero sigamos con Grecia.

La actitud del hombre griego ante la soledad o su ocupación con ella quedan reflejadas en el modo de tratar el tema que llegó a ser tópico de su filosofía moral; a saber, el del ideal autárquico del «sabio», y si esa autarquía excluye la convivencia y la amistad.

Platón se cuestiona ese punto en el diálogo *Lysis* (215 a): «¿Es que el bueno, precisamente en la medida en que lo es, no será autosuficiente? —Sí.— Pero aquel que se basta a sí mismo, en nombre de esa suficiencia, no tendrá necesidad de nada, ¿no es eso?». En la *República* se refiere al «sabio» como al hombre «que se basta al máximo para ser feliz, y que, entre todos los demás, es el que menos necesidad tiene de todo aquello que no sea él mismo» (III, 387 d-e). El asunto así presentado abre un debate que se continúa en la filosofía posterior, hasta los epicúreos y los estoicos.

Aristóteles es buen representante en la forma de tratarlo. La autarquía absoluta pertenece a los dioses que, bastándose a sí mismos, no necesitan amigos. Por ello la soledad es atributo divino. ¿Pero qué decir de los hombres? En la *Etica a Eudemo* (VII, 12, 1.244a-1.246a) se propone expresamente el tema de las relaciones entre la autosuficiencia y la amistad. Parece que el sabio —«el ser humano más feliz»—, a semejanza de Dios, no necesitará amigos, salvo que en el hombre tal felicidad o tal autosuficiencia sea discutible. De hecho no tendrá necesidad de amigos por razón de utilidad o de placer. Pero el problema de la vida feliz se asocia a la virtud, y esto en el hombre es una tarea, no un estado como lo es en Dios. En esa tarea, aunque los argumentos parezcan llevar a la con-

clusión de que autarquía y amistad se excluyen, los hechos dicen lo contrario. El amigo es como un *alter ego,* «algo así como un yo separado». El trato de amistad es de alguna manera trato con uno mismo, y será agradable el que el amigo de uno viva bien, cómo lo es el propio vivir bueno. Vivir juntos implicará trabajar juntos en una comunidad que «se centrará principalmente en las cosas que vienen incluidas en el fin». La autosuficiencia en el hombre no rechaza, pues, la amistad, sino que en ella se realiza.

La cuestión reaparece en la *Etica a Nicómaco* (9, 1.169b-1.170b) en parecidos términos, tratándola de una manera más ceñida. «Todavía una cuestión harto discutida en relación con el hombre feliz: ¿le son o no necesarios los amigos?». Rechaza como «absurdo querer hacer del hombre feliz un solitario...». El hombre, en efecto, es un ser social, naturalmente hecho para la vida en sociedad (cf. *Política,* I, 1, 1.253 a). También: «la vida es penosa para todo el que vive en soledad». La razón es que el hombre no dispone ya por sí solo de todos los bienes. La felicidad es una ida laboriosa para obtenerla, «sin que esté a nuestra disposición como un bien adquirido de una vez por todas». Esa ida a la felicidad no pide amigos en lo útil o en lo placentero, pero sí en la virtud. «Es difícil desplegar una actividad incesante respecto de sí mismo solo; con otros y respecto de otros se llega a ello más fácilmente». De nuevo aparece el amigo como *alter ego;* y, al ser «el amigo otro yo, nos procura lo que no podemos obtener por nosotros mismos». La obra de realizar la felicidad —«bien no adquirido de una vez por todas»— la cumplirá el hombre mejor en convivencia que en soledad, siendo como somos «más capaces de reflexionar mejor sobre otro que sobre nosotros mismos», y pudiendo mantener de manera más continua la actividad orientada al bien. «Por otra parte, el trato frecuente con personas buenas puede ayudar a la práctica de la virtud, como decía Teognis». El trato con el amigo es «intercambio de palabras y reflexiones», esencia de «la sociedad humana, que no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos». Sin ese intercambio no se llenarían lo deseos del hombre, experimentando su privación. Restando la amistad quedaría mermada la suficiencia. «Concluimos, pues, que al hombre feliz le son necesarios amigos que sean buenos».

Así pues, la reflexión sobre la autarquía lleva a pensar al hombre en estado solitario. Pero, dada la condición humana, no

constituida en la virtud y la felicidad, sino teniendo que adquirirlas, la soledad no sólo resulta penosa, sino impracticable, en el sentido de que en ella la práctica se vería privada de sus posibilidades. Es pues «absurdo querer hacer del hombre feliz un solitario». Por razón de felicidad, ante la llamada de la autosuficiencia, y a fin de realizar el ideal moral —ideal del sabio—, la soledad es empleada en amistad y convivencia. El hombre es un ser social, «social por naturaleza».

El planteamiento aristotélico del tema refleja bien el estado de la cuestión para el alma griega. La solución por él ofrecida se convertirá de alguna manera en clásica. Cuestión agudizada en los estoicos, pese al acento de escuela puesto en la autarquía, no excluye, aunque se modifique, la referencia a lo social. Por lo que hace a los epicúreos, el acento recaerá sobre la amistad.

Ese clima sapiencial respira el conocido pasaje del Eclesiastés: «Más vale dos que uno, pues obtienen mejor lucro en su trabajo. Porque si cayeren, el uno levantará al otro; mas ¡ay del solo que cae sin tener segundo para levantarle!» (4, 9-10).

Por lo que respecta a la soledad las posiciones más distanciadas se encuentran en Aristóteles y Epicuro. Para el primero la sociabilidad era exigencia de la naturaleza y expansión de la relación de amistad, exigida ésta por la virtud en vistas a conseguir la perfección humana. De ahí que la independencia y autarquía a la que el hombre puede aspirar no sea la del solitario, ni siquiera para la contemplación, que es la actividad más independiente de todas (*Eth. Nic.*, X, 7, 1.177 a). La soledad es el más pernicioso de los males (*Ibid.*, IX, 9, 1.169 b; *Eth. Eud.*, VII, 1, 1.234 b). Si la soledad es en Dios la expresión de su plenitud de ser, como acto y pensamiento puro, el hombre no encuentra su bien y perfección fuera de la relación de «alteridad», en el trato amigo con los demás hombres (*Eth. Eud.*, VII, 12, 1.245 b). La expresión sintética de su doctrina se encuentra en el pasaje ya citado de la *Política* (I, 1, 1.253 a). En cuanto a Epicuro, disociaba los vínculos sociales, máxime los políticos, de los de la amistad. La amistad sustituía en él a la justicia. Sabemos que recomendaba el «vivir ocultamente». Avisaba a los suyos para que se «libraran de la prisión de los negocios y de la política», extrañándose Séneca ante esa «filosofía que pone a los ciudadanos fuera de la patria» (*Epist.*, 90, 35). Hacía escaso hincapié incluso en los vínculos familiares y hasta en la adhesión de grupo en su escuela. Manifestaba al propio tiempo desdén por la

gloria. Séneca nos dice, sin embargo, que Epicuro censuraba a los filósofos para quienes «el sabio, bastándose a sí mismo, no tiene en razón de ello necesidad de amigos» (*Epist.*, 9, 1). Pero a la vez decía que «aquel que quiere gozar de la paz no causa conflictos ni a él mismo ni a los demás».

En cuanto a los estoicos, el subrayado puesto por ellos en la autarquía no les impidió el comprimiso político, secundando los valores de la universalidad humana, que constituían el ideal de Alejandro Magno. La soledad aparece en ellos como invitación al recogimiento en orden a librarse de las pasiones, alcanzar el centro rector de sí mismos y vivir consecuentemente con el orden de la naturaleza y la ley eterna del *logos* que se expresa en ella [4].

Pohlenz recuerda cómo la educación para la vida solitaria se desarrolló entre ellos paralelamente al desarrollo de la conciencia como voz moral interior. Este último fenómeno es resultado de la interiorización de los criterios de vida, cuando los admitidos con vigencia exterior se oscurecen o se desintegran ante el cambio del orden libre y humano de la *polis*, sustituido por el gobierno despótico de los nuevos amos. La reacción del estoico fue considerarse *civis universi*, sin patria inmediata por cuyo orden de vida civil orientar la existencia.

4. Véase el capítulo sobre «El ideal del sabio», en Windelband-Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen 1950, 140-151; también E. Bréhier, *Le sage antique*, en *Du sage antique au citoyen moderne*, Paris 1921, 8, 16, 21; y B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1955, c. XIV, *Die Entdeckung der Menschlichkeit und unsere Stellung zu den Griechen*, p. 333 s. De estos diversos lugares se desprende el hecho de que en el mundo griego, el encuentro del hombre consigo mismo remitía al encuentro de lo divino en él. Por otra parte, la tarea moral no consistía en alguna forma de sacrificio de la naturaleza, sacrificio doloroso, evadiéndose de ella, sino en su consumación. De ahí la no clara especificidad del hombre ni de los caminos de la virtud y la moral, dada la armonía básica entre lo físico y lo moral en su concepción del universo. Puede verse también F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*, New York 1957, cuya tesis implica que, si los grandes filósofos griegos fueron «naturalezas osadas», sólo en sentido muy relativo puede decirse que fueran «solitarias». En el texto, más adelante, recordaremos esta calificación. Igualmente, E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, esp. cap. VI, p. 169 s y VIII, p. 219 s titulado este último *El miedo a la libertad*, también p. 173-184. Más directamente centrado en el tema del capítulo, A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, Paris 1961, 37, 85-91, 172-178. Más abajo, en el texto se volverá sobre las indicaciones adelantadas aquí. Igualmente, M. Pholenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1978.

El fenómeno de agudización de la conciencia, anclando en ella la dirección de la vida, se repite en todo período o situación de marginación, y como instancia desde la que hacer frente a la urgencia de encontrar un sentido a la vida denunciando desde él lo que aparece como desorientación exterior. La voz de la conciencia ha obrado siempre con fuerza en los grupos de oposición y movimientos disidentes. Esa agudización de la conciencia se acompaña de soledad. Muestra de ello la dieron ya los pitagóricos al organizarse en grupos cerrados. La ascesis de recogimiento adquiere relieve en proporción a la desidentificación de las vigencias públicas, recogimiento que, en cuanto no desiste de la acción política, se convierte en acción en clandestinidad. Uno de los problemas que ha de resolver el hombre guiado por la conciencia frente a los criterios establecidos es el de coordinar su acción desolidarizada con el interés por la comunidad, venciendo el aislamiento. Cuando Séneca insiste en consignas como: «vindica te tibi» (*De brevitate vitae,* 2, 4), «vitare turbam» (*Epist.,* 71, 8, 1; 10, 1), «fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum» (*Nat. quaest.,* IV, 20)..., aparece clara la amenaza del aislamiento, que, sin embargo, el pensamiento estoico consideraba recusable.

El camino socrático del autoconocimiento provocará, en todo caso, una tradición orientada hacia la soledad, buscando en ella no tanto un despego incomprometido de lo humano, cuando su firme apoyo, rescatando los valores de la vida de las referencias sapienciales heterónomas, que se habían convertido en inoperantes, así como de la anónima atomización de la individualidad que ponía en escena la errática virtuosidad sofística. La pérdida de referencias a los criterios de la tradición sapiencial no podía ser suplida sin más por la negativa a secundar un orden cualquiera, tentación de sus coetáneos. La amenaza de la soledad, al acecho cuando aquellas referencias de tradición sucumben, puede ser dominada. Para ello han de ser recuperados los viejos contenidos, aunque no han de servirse en la clave de discurso que venían poniendo en acción las generaciones de nuevos sabios, filósofos o sofistas, que representaban para el tiempo la *paideia* sustitutiva.

En efecto, la educación humanista, tal como la entendía el democrático Protágoras, consistía en un aprendizaje, por habituación, de las virtudes públicas, receptivo de las opiniones y costumbres de la ciudad, convencionalmente sancionadas. El respaldo de la vida civil —segunda naturaleza— ofrecía a una mente ilustrada la segu-

ridad y armonía que se habían encontrado anteriormente en la primera naturaleza o en las creencias de los mayores recibidas por tradición. La enseñanza isocrática apoyó esa línea educativa, alimentada del patrimonio cultural poético, interpretado por referencia al orden civil, como alternativa a la *paideia* socrática, que ofrecía una radicación más profunda para la dirección de las conciencias, tomándola del orden natural, esencial o racional.

Estas dos direcciones se entrecruzan, modulando en diversas formas los ideales de la sociedad helenística. Roma las recibe eclécticamente, como ocurre en Cicerón y Horacio. Los valores literarios de esos dos autores contribuirán a fijar por siglos los mensajes de *humanitas* que contiene su obra. Sus escritos se convertirán en canon de *eloquentia,* lo que equivale a decir de *docta sapientia,* para las épocas posteriores.

Por lo que toca a Horacio es innegable el atractivo que siente y expresa por la soledad, de la que extrae un catecismo moralizador. Pero la soledad horaciana, si bien tejida de desencantada melancolía, ésta es templada, sin abrir camino al desfondamiento en la nada o en la angustia. Su ideal es la *urbanitas,* que si supone la desolidarización de los gustos «profano-vulgares», exige un *modus in rebus,* regido por el criterio de la *aurea mediocritas,* de cuya puesta en acción resulta la *humanitas.* La moral que comporta el retraimiento horaciano evitará el capricho, la desmesura, la incontrolada genialidad. Pondrá en ejercicio «el hábito de *elegir*»: hábito de elegir que los romanos denominaron *eligentia,* y de ahí *elegantia.* Esto último, según Ortega y Gasset, quien añade pertinentemente, al menos para la ocasión que nos ocupa, que «*elegancia* debía ser el nombre que diéramos a lo que torpemente llamamos *ética*» [5].

Si en el mundo antiguo existe un tiempo en el que se hace pie en la soledad bajo su forma de acusada desprotección y extrañeza, mundo en el que se han apagado todas las significaciones humanizadoras, ese tiempo es el que abre nuestra era y del que se hace eco Plutarco cuando, en su *Ocaso de lo oráculos,* se refiere a aquella extraña voz que se había dejado oír anunciando «la muerte de Pan», símbolo del Gran Todo; lo que figuraba la muerte del paganismo. Hace alusión a esa voz profética Pascal: *Le grand Pan est mort (Pensées,* n. 695). El tema ha vuelto a actualizarse en rela-

5. J. Ortega y Gasset, en *Epílogo* a *Historia de la filosofía,* de Julián Marías, Madrid 1970, 477. Para los puntos anteriores, ver Dodds, *Los griegos y lo irracional...,* p. 174 s.

ción con la creciente ola de ateísmo del presente. Por lo que hace a las consecuencias de ese suceso —muerte de los dioses— para la experiencia de la soledad me parece significativo este pasaje de una carta de Flaubert que recoge Unamuno en su *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos:* «la melancolía antigua me parece más profunda que la de los modernos, que sobrentienden todos más o menos la inmortalidad de más allá del *agujero negro.* Pero para los antiguos este agujero negro era el infinito mismo; sus ensueños se dibujan y pasan sobre un fondo de ébano inmutable. No existiendo ya los dioses, y no existiendo todavía Cristo, hubo, desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en que el hombre estuvo solo. En ninguna parte encuentro esta grandeza...»[6]. Tendremos ocasión de ver cómo ese tipo de «grandeza» ha hecho aparición por muchos lados tras la muerte de Flaubert.

Para cerrar este argumento voy a volver a Cicerón, y citar por extenso un pasaje suyo que recoge todo el sentir antiguo sobre la soledad, tanto la soledad-virtud elegida por el sabio, como la sabiduría de convertir en virtud la soledad forzada. El pasaje corresponde al parágrafo primero, libro III, *De officiis,* y suena así:

> Publio Escipión, el primero de los dos Escipiones a quien se aplicó el sobrenombre de Africano, solía decir, según nos refiere Catón, su contemporáneo, que nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso, ni menos solo que cuando se hallaba completamente solo. Son palabras magníficas y dignas de un hombre sabio y grande. Ellas significan que Escipión tenía la costumbre de meditar cuando estaba ocioso y de dialogar consigo mismo cuando se hallaba solo, de suerte que, en realidad, nunca estaba ocioso y podía muy bien prescindir, entregado a sus soliloquios, de un interlocutor. Así pues, el ocio y la soledad, que embotan y debilitan el espíritu de la mayoría de los hombres, a Escipión se lo templaban. ¡Pluguiese a Dios, hijo mío, que yo pudiese decir otro tanto! Pero si no puedo, imitándole, alcanzar la altura de este gran genio, por lo menos me aproximaré a él con el deseo. Excluido como estoy de la vida pública y privado de toda actividad forense por la violencia de gentes perversas y criminales, me veo constreñido a vivir en un ocio continuo y humillante y, por esta razón, abandonada Roma y peregrinando de ciudad en ciudad, con frecuencia me encuentro totalmente solo. Pero este ocio y esta soledad no son en modo alguno parangonables con el ocio y la soledad del Africano. El, en efecto, sólo para descanso de las arduas tareas del estado se concedía un breve asueto, y huyendo de la fatigosa compañía de los hombres, se refugiaba en la

6. M. de Unamuno, *Obras* VII, Madrid 1966, 165.

soledad como en un puerto tranquilo. Mi ocio, por el contrario, no es efecto de mi deseo de quietud, sino de la carencia de quehacer. En la actualidad, aniquilado el senado y sus tribunales, ¿qué puedo hacer digno de mí en la curia o en el foro? Yo, que en un tiempo viví en medio de populosa concurrencia y ante los ojos de mis conciudadanos, huyo ahora y me oculto cuanto me es posible para evitar la presencia de ese grupo de facinerosos que se halla en todas partes y que me fuerzan a vivir en una frecuente soledad. Y como aprendí de los filósofos que entre dos males no sólo se debe optar por el menos malo, sino que se debe aprovechar lo poco de bueno que pueda contener, empleo esta paz mía (que no es ciertamente la que en justicia correspondería a un hombre que procuró paz a su patria) y no tolero que la soledad que sufro forzado por la necesidad discurra lánguida y estérilmente. Reconozco que Escipión consiguió una gloria a todas luces mayor. No nos queda ningún recuerdo de su ingenio, obra alguna que fuera fruto de sus descansos y de sus soledades, y esta carencia misma de monumentos escritos, acreditativos de su genio excepcional, nos prueba que Escipión, ocupado siempre con pensamientos y cosas que la meditación le descubría, no estuvo nunca realmente ocioso y solo. Yo, en cambio, que no poseo la suficiente fuerza de abstracción para librarme, con la meditación, del fastidio de la soledad, me he dedicado a escribir con una dedicación total. Y así, en un corto período de tiempo, desde la caída de la república, he escrito más que durante los muchos años en que ella aún existía.

Deseo añadir aquí un breve excurso en torno a Renan, que creo de interés en orden a fijar las posiciones propias del hombre antiguo pagano frente a las del hombre moderno que viene de raíz cristiana.

La observación consiste en decir que el hombre antiguo vivió ese final sin dioses como «melancolía», que es el sentimiento del solo en medio de la naturaleza; pero no como radical soledad. Esto último no lo permitía el naturalismo que entonces constituyó la concepción básica del mundo.

El excurso sobre Renan tiene relación con eso. Me voy a referir al apartado segundo de sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse,* y, dentro de él, al párrafo primero, que desarrolla el conocido título «Prière sur l'Acropole». La cosa ocurre en Atenas y en 1865. Renan visita la Acrópolis, y nos cuenta:

La impresión que me produjo Atenas es con mucho la más fuerte que jamás haya experimentado. Hay un lugar donde existe la perfección; y no hay dos: ese lugar es éste. Nunca había imaginado nada parecido. Era el ideal cristalizado en mármol pentélico lo que se mostraba ante mí. Hasta entonces había creído que la perfección no

> es cosa de este mundo; una sola revelación me parecía avecinarse a lo absoluto. Desde hacía tiempo no creía ya en el milagro en el sentido propio de la palabra; sin embargo, el destino único del pueblo judío, desembocando en Jesús y en el cristianismo, me parecía como algo en cualquier caso aparte. Pero he aquí que al lado del milagro judío me salía al encuentro el milagro griego, algo que no ha existido más que una vez, que no se había visto nunca, que no se volverá a ver más, pero cuyo impacto tendrá duración eterna, me refiero a un tipo de belleza eterna, sin rasgo alguno local o nacional. Sabía perfectamente, antes de mi viaje, que Grecia había creado la ciencia, el arte, la filosofía, la civilización; pero me faltaba la escala de medida. Al ver la Acrópolis, tuve la revelación de lo divino, como la había tenido la primera vez que sentí vivir el evangelio, descubriendo el valle del Jordán... El mundo entero se me apareció entonces como bárbaro...

En efecto, Renan enumera las gentes de los otros pueblos: oriente, los romanos, celtas, germanos, eslavos..., diferencias todos de «escitas»; concienzudos, mas apenas civilizados. Así pues, se nos contrapone la civilización a la barbarie. La civilización se le reveló sobre la Acrópolis, y el significado de esa civilización es para él *le miracle grec.* Ante esa experiencia, que le da las dimensiones de lo divino, prorrumpe en su conocida «prière», motivada por su encuentro con Dios, la diosa Theonoé, la Razón. Hace su confesión, arrepentido de haber profesado otros cultos, y promete «arrancar de su corazón toda fibra que no sea razón y arte puros».

Así pues, la pureza del ideal realizado en Grecia rompe con las groseras apariencias del mismo celebradas entre bárbaros. Se dejan éstos de lado, y el neófito se entrega de cuerpo y alma al nuevo culto porque ha visto el «milagro»: un fuera del mundo que se sale de las medidas usadas en este mundo.

Lo que a tal respecto quisiera cuestionar es justamente eso: que la civilización griega, consagrada a la divinidad de la razón y el arte puros, refleje el ideal de un mundo fuera del mundo, que tenga que ver con lo absolutamente otro y merezca ser calificado de «milagro». Si alguna palabra es inconsistente con el escenario de la civilización griega es la de «milagro». Dejemos aparte la cuestión relativa a lo que de informe o irracional tuvo la cultura de aquel pueblo. Sobre ello se han pronunciado repetidas veces, después de la oración de Renan, muchos autores, que pueden quedar ejemplificados en Nietzsche. Pero es que el mismo lado luminoso de dicha cultura, con su armonía, orden y razón apolíneos, ha de entenderse como lo opuesto a todo milagro. Se trata, por el contrario, de la

obra de civilización más *natural* posible, de un naturalismo depurado hasta el extremo de leer la naturaleza en clave de arquetipos. No otra cosa. El arte y la ciencia se produjeron allí como «imitación de la naturaleza» y como producto de una «razón natural».

Ahora bien, y es esto lo que interesa al caso: en consistencia con la naturaleza, depurada o no, se hace imposible la experiencia de la soledad. Puede darse la soledad-abandono, el quedarse solos de los dioses, el experimentar la «muerte de Pan» y caer en melancolía vacía de entusiasmo. Pero lo que no es posible es la instalación en una soledad que consista en serla, porque se caiga en un fondo del existir que sea la nada. La experiencia de la nada era inasimilable para la mente griega.

La situación de soledad radical podrá tener lugar en cambio dentro de la concepción del mundo introducida por el cristianismo, dado que la nada será en el mundo su principio, en virtud de su condición creatural. El mundo es un primer milagro, y será en ese mundo donde caben los milagros: el milagro es un fuera del mundo que deja en suspenso este mundo. Poder dejar en suspenso el todo de este mundo y encontrarse fuera, asomados a la nada, en la des-naturalización total, es el *locus* en que se producen los milagros. En cualquier caso, es la situación que tiene que ver con la soledad existencial. El creyente cristiano que vive su fe hasta las raíces hará su vida en el mundo como habitante fuera del mundo, como quien «no es de este mundo», y para quien este mundo es *vallis lacrimarum;* en su fondo, noche y nada. Que esa abnegación no signifique desentendimiento es otro capítulo. Que pueda hacer descansar la irrequietud de su corazón en Dios pertenece a la lógica de su fe. Pero cualquier similitud entre el ideal divino del arte y la razón griegas con la divinidad del *Deus absconditus* cristiano no será más que aparente. Aparente en el plano entitativo, lo es igualmente en el operativo. Y quede ya aquí este excurso cuyo alcance se irá precisando.

3. *Lo que con ella se invita a hacer después*

El «ocio», también en el sentido clásico, fue requisito indispensable para negociar la perfección. Lo que la literatura espiritual llama, con términos comerciales, «economía de la redención» o «negocio de la santidad» es la traducción a lenguaje cristiano de este hecho. «Nunca deja de negociar quien nunca deja de merecer».

«Nunca está solo quien está con Dios», escribía san Ambrosio [7]. Activar el negocio del cielo, de cualquier cielo, exige una vacación en el de la tierra.

La soledad no es un nombre de privación sino de incremento. Solitario no es el abandonado, sino el centrado. Celda y cielo, para la ascesis monástica, vienen del mismo fondo semántico —*a celando*—. Aquel que no encuentre en la soledad —en la celda— el camino del cielo, es que ve la celda como reclusión. No es un solitario, es un solo: *vere solus est, cum quo Deus non est. Vere reclusus est, qui in Deo liber non est.* La soledad y el recogimiento se transforman en nombres de miseria si no se administran rectamente. Y no los administra así quien entiende la clausura como tinieblas y no como secreto [8].

Nótese la relación que ahí se establece entre soledad y libertad; y que ni la una ni la otra son absolutas. Bajo esa condición serán magnitudes humanizadoras. Para el cristiano, bienes mediadores que conducen a la conversión y entrega a Dios.

El ideal religioso en los primeros siglos de nuestra era tiende a verse reflejado en la vida monacal, que lleva a su extremo el anacoreta. Los monjes fueron durante siglos guías espirituales de la sociedad. Sus virtudes de renuncia ascética y de apartamiento del

7. San Ambrosio, *De officiis,* III, 1, 7: «Quando ergo iustus solus est, qui cum Deo semper est?, quando solitarius est, qui nunquam separatur a Christo?... Quando autem feriatur a negotio, qui nunquam feriatur a merito...?»; cf. Cicerón, *De oratore,* I, 1, 1; *De off.,* I, 32, 18; I, 42, 151.

8. Guillermo de Saint Thierry, *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux frères du Mont-Dieu,* ed. M. M. Davy, Paris 1940, 19, 78. «Qui hactenus fuit solitarius vel solus, efficitur unus, et solitudo ei corporis vertitur in unitatem mentis» (*Ibid.,* n. 117, p. 153; n. 50, p. 99-100). San Jerónimo: «Frequentia urbium derelicta, in agello habites, et Christum quaeras in solitudine, et ores solus in monte cum Iesu» (*Epist. LXIII, ad Paulinum presb.,* 4; cf. *Epist. XIV, ad Heliodorum,* elogiando la soledad eremítica). San Hilario: «Nec solitarius Deus est». «Non ad solitarium Deum proficere, sed ad unitatem» (*De Trinitate,* 9, 52). Es recomendación ascética cristiana constante la soledad; aunque soledad-medio, no soledad-fin. Como corresponde al *homo viator,* camino de la patria. Compatible con el énfasis cristiano en la libertad y en la persona. Aunque no ha de confundirse ésta con el sujeto individual y autónomo, suficiente, que conduce al «yo odioso» pascaliano. «Un personne, c'est un univers (Maritain), mais il sera nécessaire d'ajouter aussitot que cet univers en suppose d'autres, avec lesquels il ne fait qu'un. Si, par delà toutes les sociétés visibles et mortelles vous ne posez pas une communauté mystique, cell'là éternelle, vous laissez les êtres à leur solitude ou vous les anéantissez en les broyant: de toute façon vous les tuez, car on meurt aussi par asphysie» (H. de Lubac, *Catholicisme...,* p. 290).

mundo tenían valor de ejemplo a seguir por la piedad celosa de perfección. Hacen los monjes la figura de filósofos a lo divino. Para alcanzar la sabiduría que esos ejemplos dictan hay que pasar por el purgatorio del retiro, el silencio, la soledad. Cuando Petrarca escriba su *De vita solitaria* recogerá diversos pasajes de los padres y maestros antiguos de espiritualidad conducentes a mostrar la soledad como lugar privilegiado e inexcusable de la contemplación. Al recensionar Casiano, en sus *Colationes,* los ejemplos y virtudes de los santos pobladores del yermo y de los monasterios, subraya el valor propedéutico para la perfección del apartamiento del mundo y el «seceso» o retiro, pudiéndose llamar a los profesionales de esa perfección «anacoretas, o lo que es igual secesores»: *perfectionis... sectatores anachoretae, id est secessores, merito nuncupantur* (XVIII, 6, 2). El apartamiento del mundo se acompaña de la entrada en uno mismo. Aunque no para quedarse en la orgullosa y estéril posesión de sí, mas para transcenderse abriéndose a la comunicación con el misterio divino. Sabiendo, como dirá Pascal, que «el hombre sobrepasa infinitamente al hombre», o cómo diría san Agustín, que el espíritu humano «es angosto para contenerse a sí mismo», o que en lo profundo de él habita quien es más él que él mismo, de donde, para ser uno mismo en verdad ha de «trascenderse a sí mismo» [9].

9. Pascal, *Pensées,* ed. Brunschvicg, Paris 1958 (una ed. cast.: *Pensamientos,* Barcelona [3]1976), todo el «Art. II»: *Misère de l'homme sans Dieu,* n. 60 s; n. 72, 194, 206; San Agustín, *Confess.,* X, 8, 15; *Ibid.,* I, 5, 6; X, 16, 25; III, 6, 11; *De vera relig.,* 39, 72. La conciencia cristiana a la que debe asociarse el descubrimiento o ahondamiento en la interioridad y de la condición personal del hombre, es partícipe también de un especial y más hondo sentido de la soledad. Ortega y Gasset hace observar, sobre este punto, que el cristiano, abierto en su fe a un Dios transcendente, deja de pertenecer al mundo, pasando a ser éste más bien «estorbo e interposición para el trato con Dios». En esas condiciones «el alma se ha quedado sola, sola con Dios. El cristianismo es el descubridor de la soledad como sustancia del alma. Digo formalmente sustancia del alma... El alma es lo que verdaderamente es cuando se ha quedado sin mundo, liberada de él, por tanto, cuando está sola. Y no hay otra forma de entrar en compañía con Dios que al través de la soledad, porque únicamente bajo la especie de soledad se encuentra el alma con su auténtico ser» *(¿Qué es filosofía?,* en *Obras completas* VII, Madrid 1969, 385-386). En contraste con esto escribe también que «el griego no supo nunca estar solo» *(La idea de principio en Leibniz...,* Buenos Aires 1958, 242). Y más genéricamente: «el hombre antiguo desconoce por completo ese modo de ser subjetivo, reflexivo, íntimo, solitario» (*¿Qué es filosofía?, o. c.,* 377). Para la experiencia cristiana cita expresamente el caso de san Agustín, en los textos: «Deum et animam scire cupio. —Nihilne plus? —Nihil omnino» (*Solil.,* I, 2, 7); y «noli foras ire; in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas» (*De vera relig.,* 39, 72 III: cf. S. Alvarez Turienzo, *El cristianismo y la formación del concepto de persona,* en *Homenaje a Xavier Zubiri,* Madrid 1970, 45-77).

Se aprecia de ese modo el significado mediador de la soledad. Ya Epicteto escribía: «no te figures jamás, estés donde estés y por completa que sea la soledad que te rodea, que en verdad estás solo, porque no lo estás». «Hay un Dios que con su providencia lo gobierna todo»; en manos del orden providencial se encuentra el hombre, obediente a sus dictados, teniendo como misión central de su vida «imitar a Dios y parecérsele» (en *Maximas,* «De la religión y de los dioses»).

Para un cristiano «aquel con quien está Dios nunca se halla menos solo que cuando está solo» [10]. Máxima también ciceroniana, que ya conocemos. La disciplina y observancia monásticas unían el fin de la bienaventuranza a la práctica de la soledad, relacionando la *beata solitudo* con la *sola beatitudo.*

El hombre no es, pues, verdaderamente humano si no se apoya en una cierta soledad. Pero una soledad absorbente acarrearía la versión hacia la nada. En lenguaje religioso, el solo, el exento o separado, es el maldito. Y es maldito porque intenta realizarse fuera del ser, en la negación del ser, en el mal. Esa soledad significa excomunión. Excomulgado es aquel a quien se priva de las razones de «comunión» en el negocio de «salvar su alma». La soledad suprema supone la desfundamentación radical. Esta desfundamentación es resultado de un proceso prometeico a través del cual el hombre ha ido atribuyéndose sucesivas autonomías y suficiencias hasta consagrarse como absoluto. Traducida esta situación a términos religioso-morales se diría que el estilo de semejante proceso es hechura de la soberbia; y su inspirador es el diablo [11].

10. Para la soledad vinculada al ocio y al cultivo liberal del ánimo ver, entre los clásicos, Cicerón, *De officiis,* III, 1. En particular, Séneca, celoso de la dignidad interior, sin menoscabo de la implicación del sabio en la vida pública: «miscenda tamen ista et alternanda sunt, solitudo et frequentia» (*De tranquil. animi,* XVII, 3). Para un hombre sano los asuntos públicos prevalecen sobre los privados (*De clem.,* I, 4); sin dejar de considerar el ocio como necesario (*De otio,* VIII, 3, 1, 1). Podrá uno verse excluido de los oficios cívicos, nunca de los de ser hombre (*De tranquil. animi,* IV, 4). Igualmente Epicteto, que, al mirar de frente a su vida, puede decir: «yo hice lo mío»; aunque en el desempeño de ese oficio se siente «porción de una ciudad, primero de aquella que consta de dioses y hombres y después de aquella que se dice más inmediata que es abreviado simulacro de la universal» (*Pláticas* II, por Arriano, Barcelona 1963, 44-45).

11. San Agustín describió esa disposición de ánimo como «perversa imitatio Dei», consistente en la voluntad por parte del hombre de «ser sí mismo» y radicar en «su propio poder». Pascal reconocía en los ateos la marca de «espíritus fuertes»,

Dado que el ser del hombre se manifiesta como contingencia, si no se le refiere a un horizonte necesario, hay que elevar a absoluto esa contingencia. Este es el supuesto patente a través del proceso histórico que deberemos considerar en capítulos ulteriores. Sin duda el movimiento hacia la libertad, que hay al fondo de él, no puede ser más humano. Un cierto nivel de excomunión es preciso para que el hombre sea él mismo. El hombre es hombre por esa virtud que tiene de segregarse, de tomar posiciones por sí, de no dejarse comprender, rodeándose de soledad. Unicamente el espíritu, de esta manera solo, es el que supo ser sujeto de una vida superior. El hombre superior no ha de permitir que le paralicen las presencias inferiores. En la medida que consigue esto mantiene auténtica categoría humana. Precisamente es la exageración de este privilegio lo que ha hecho que ciertas filosofías aboquen al hominismo —no humanismo— de la pura libertad, que supone la absoluta soledad.

La actitud del hombre ha de estar sostenida por una tensión bivalente: la que le constituye en sujeto, y la que le abra a la omnitud. No ha de perderse en nada de cuanto le naturalice; pero debe reconocer aquello que le trasciende. Ha sido usual en la historia, y lo sigue siendo para el vulgo, el pecar cediendo en la primera exigencia: es el pecado de la pereza, propicia a entregarse al primer postor, que naturalmente no suele tener crédito con que pagar la confianza puesta en él. El hombre se echa por lo común a perder por entregarse a empresas que no son dignas de él. Pero, si el vulgo peca por dejadez, el selecto puede pecar por extravagancia o desacato.

«Decía oscuramente Aristóteles que la filosofía surge de la melancolía: pero de una melancolía por exuberancia de salud *(katà phýsin)*, no de la melancolía enfermiza del bilioso *(katà nóson)*. Nace la filosofía de la melancolía, esto es, en el momento en que, en un modo radicalmente distinto del cartesiano, se siente el hombre solo en el universo. Mientras esa soledad significa, para Descartes, replegarse en sí mismo, y consiste, para Hegel, en no poder salir de sí, es la melancolía aristotélica justamente lo contrario: quien se ha

aunque fortaleza «hasta cierto punto nada más» (*Pensées*, n. 225). Kierkegaard encontraba pecaminoso el hecho de la renuncia del hombre a ser él mismo, pero también el rechazar todo lo que no fuera ser él mismo (*La enfermedad mortal*, en *Obras y papeles*, Madrid 1969, 47-50; *De la desesperación y el pecado*, *Ibid.*, 151 s).

sentido radicalmente solo, es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo,* me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca. La soledad de la existencia humana no significa romper amarras con el resto del universo y convertirse en un eremita intelectual o metafísico; la soledad de la existencia humana consiste en un sentirse solo, y por ello, enfrentarse y encontrarse con el resto del universo entero» [12]. Este párrafo de Zubiri pone de relieve el contraste que hay entre dos mentalidades, referidas al modo de comportarse con la soledad. El paso entre ellas pudiera decirse que consiste en haber elevado a metafísica una soledad que sólo es psicológica o moral. Cuando la soledad se acepta como dato constitutivo resulta algo insuperable; pero cuando ocurre como la sorpresa íntima, no del extrañado, sino del que siente extrañeza, esto es, cuando se trata de una soledad consecutiva, entonces constituye el estímulo mejor para vencer esa extrañeza. En el extrañarse, «admirarse», puso el hombre clásico el principio de la filosofía [13]. Pero justamente la filosofía nace como recurso para dominar y reducir lo extraño. El extrañarse radicalizado que supone la soledad post-cartesiana hará que ese dominio y esa reducción sean irrealizables [14].

El mineral no puede ponerse aparte, no es capaz de extrañeza. Transcurre en el seno de la totalidad cumpliendo pasivo su ley de existencia. Ascendiendo en la escala de los seres se advierte cómo va introduciéndose una cualidad, que es de algún modo perceptible en las plantas y más claramente en el animal. En estos últimos casos se rastrea ya una cierta ruptura de la unanimidad en beneficio de la individualidad. Por la planta y el animal el mundo es como si se escapara ya de sí mismo. Pero donde esta tensión de escape se ejecuta programáticamente es con el hombre. El hombre tiene el poder de existir desde sí mismo. El hombre entre las cosas es quien únicamente sabe del pleno sentido que tiene el existir para sí, el ser de su propiedad, *sui iuris.* Su ley le conviene a título personal; por

12. X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios,* Madrid 1951, 235-236, 356-360.

13. Aristóteles, *Metaph.*, I, 2, 982 b.

14. Así en Heidegger, en quien el admirarse es extrañarse radical al caer en el sobrecogimiento de estar suspendido en la nada: «Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann die volle Befremdlichkeit des Seinden über uns kommen» (*Was ist Metaphysik?,* Frankfurt 1949, 41 [ed. cast.: *Qué es metafísica,* Buenos Aires 1955]).

eso no puede ser cumplida sino a base de un cierto extrañamiento. La soledad que ese extrañamiento implica no será un fenómeno radical de la existencia humana, pero sí es una de sus dimensiones ineludibles [15]. Es la soledad la que, «hora tras hora goteando sobre el alma, hace faena de forjador sobre ella... Herrero trascendente que hace nuestra persona compacta... Bajo su tratamiento el hombre consolida su identidad individual» [16].

El goteo de la soledad sobre el alma no lleva a la adaptación a la naturaleza, ni a su imitación, sino a una identidad más allá de ella.

El hombre antiguo, en general, sintió exageradamente el carácter radicado propio de la existencia humana. El significado de su esfuerzo cultural representa la toma de conciencia que el hombre hace con lo humano. Pero hubo una barrera que esa mentalidad no pudo franquear. Aun allí donde no se le entiende cogido en el orden causal de la naturaleza, no consigue hurtarse a la presión mítica del destino. En este plano, el cristianismo representa una patente liberación. No se trata de una liberación externa, verificada a nivel social, sino de la íntima que deja disponible desde la raíz, aboliendo los vínculos de cualquier necesidad cósmica. Rompe el cerco de la recurrencia *cíclica,* que sustituye por una visión escatológica de la vida, y adquiere ésta ilimitado horizonte de expansión.

Nada de lo que existe es capaz de contener tu grandeza, dice san Gregorio de Nisa al hombre. Henri de Lubac, al recordarnos el pasaje, insiste en el carácter de novedad radiante que debió tener para los primeros creyentes el mensaje cristiano, merced al cual, de pronto, se veía la existencia libre de toda opresión. Aunque en los mismos sitios apunta a la extraña paradoja de ver que, andando el tiempo, se habían de concebir los términos de esa liberación co-

15. Heidegger, *Nietzsches Wort «Gott ist tot»,* en *Holzwege,* Frankfurt 1950, 200; cf. S. Alvarez Turienzo, *La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre,* en *Revisionismo y diálogo,* Madrid 1969, 220 s.

16. J. Ortega y Gasset, *Obras completas* III, p. 746. Se ha definido con frecuencia al hombre, con metáfora vegetal, contraponiendo su arraigo en lo celeste o lo ideal, al arraigo en lo terrestre o lo natural, propio esto último del árbol y también de la bestia. «Otrosí semeja el hombe al árbol trastornado» (Don Juan Manuel, *Libro del caballero et del escudero,* cap. 38). La metáfora adquiere especial vigencia en el idealismo poscartesiano. «Il est plus de la nature de notre esprit d'être uni à Dieu que d'être uni à un corps» (N. Malebranche, *De la recherche de la vérité,* Paris 1946, VIII; cf. F. Rico, *El pequeño mundo del hombre,* Madrid 1970, p. 87-89).

mo una nueva forma de constreñimiento [17]. La liberación cristiana pasará a interpretarse como nuevo encadenamiento cuando la entrega a Dios se entienda como freno a la promoción del hombre, y a la piedad religiosa suceda el desacato prometeico [18].

«Yo soy señor de mí mismo». Esta declaración de Augusto, en ejercicio del dominio de la tierra, es imperial en un sentido que puede hacer suyo todo hombre. Fue consigna constante de los filósofos [19]. Heráclito: «me he buscado a mí mismo», Marco Aurelio: «hacia sí mismo», o Plotino: «entra dentro de ti y mira» [20]. Ser «señor de sí mismo» era la aspiración del estoico. No es lo común encontrarse con hombres dispuestos a comportarse conforme exige su dignidad: *rarum est enim, ut satis se quisque vereatur* («no es frecuente encontrar quien sienta debido respecto hacia sí mismo») [21]. El primer paso para este respeto que el hombre se debe, en razón de su dignidad, se da siguiendo el precepto horaciano: *conentur sibi res, non se submittere rebus* («esforzarse por dominar sobre las cosas, no someterse a ellas») [22]. El sabio, el que sabe ponerse a su altura humana, es el libre, cercano a lo divino, rey de las cosas: *sapientum templa serena* [23].

17. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 18 s; E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* I, Tübingen 1912, cap. I.

18. En ese supuesto freno de la *pietas christiana* a la promoción prometeica del hombre hará estribar sus críticas a la religión el ateísmo contemporáneo (cf., sobre la «discusión actual del problema de Dios», S. Alvarez Turienzo, *Revisionismo y diálogo*, Madrid 1969, p. 425 s).

19. Refleja ese señorío de uno mismo el modo general como se autocomprende el hombre, en relación de «polaridad» con la naturaleza, y no de comunión adaptativa a ella. La fusión con el cosmos es propio de las edades primitivas de la humanidad o de la vida infantil. La experiencia de aquella «polaridad» es, sin embargo, dura y costosa. De ahí las mitigaciones de la oposición, entendiéndola bajo unas u otras formas de «analogía»: la imagen del hombre como «microcosmos» constituye la más generalizada de esas mitigaciones. Cuando la «polaridad» es sentida con fuerza aparecen caracterizaciones del existir humano como éstas en que insiste Scheler, al entender al hombre como: «Neinsagenkönner», «Asket des Lebens», «der ewige Protestant...»: *El puesto del hombre en el cosmos*, 1929).

20. Heráclito, frag. 101; Marco Aurelio, programando su doctrina bajo el título *Hacia sí mismo:* τὰ εἰς ἑαυτόν; Plotino, *Enn.*, I, 6, 9: ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδὲ.

21. Quintiliano, *Inst. or.*, X, 7.

22. Horacio, *Epist.*, I, 1, 19.

23. Lucrecio, *De rerum natura*, II, 8.

> Los (espíritus) superiores... viven, por lo general, en un noble aislamiento, al que aludía Byron, al decir:
>
> «sentirme en la soledad de los reyes,
> sin el poder que les da llevar una corona».
>
> El intelecto es un principio diferenciador que, por tanto, separa. Una gran diferencia en el grado de inteligencia y en la instrucción abre entre los hombres abismos que sólo puede llenar un gran corazón [24].

Esto lo escribe Schopenhauer, que veía cómo los hombres, al igual que las montañas, se unen por las bases, pero se apartan por las cimas.

La soledad tiene que ver con la vida humana, porque el hombre no es mero comparsa del entramado natural o del estructurado social. Su vida evoluciona en un teatro en el que la pieza representada le tiene a él por agente, por actor, pero de la que es también autor. En el teatro de la vida toman constancia cosas que no son ensoñaciones o disparates, sino cosas llamadas a representarla como humana. No son disparates: es lo que inducía a Petrarca a confesar: *procul ab hominibus, non ab humanitate alienus.* No son ensoñaciones, sino aquello que está detrás del *scito te ipsum* clásico. Este llegar a sí mismo, que pide el distanciamiento ascético de los hombres, reclama antes, o más bien supone, un *procul natura* (Horacio). El equilibrio que ha de conseguirse en esa no sumisión a las cosas y distanciamiento de los hombres, sin que, no obstante, se caiga fuera de lo humano, es el que pide como mediadora a la soledad. Para no perderse en lo exterior, para no trivializar la existencia en pantomimas impersonales es para lo que el hombre recurrió a la ascesis solitaria, y en ese sentido fue tal ascesis practicada en la vida y llevada a la literatura. La practicaron sobre todo los expertos entre los hombres en realidades humanas, los creadores de ideales, religiosos o profanos: místicos y filósofos.

El *otium,* la vacancia al desarrollo interior, como contrapuesto al *nec-otium* o procuración en asuntos exteriores, lo asociaba Cicerón a la *dignitas* que distingue al hombre que tiene por misión vigilar sobre los ideales o procurarle *humanitas.*

Si en el propio Cicerón la dedicación al ocio —*otium cum dignitate* (*De orat.,* I, 1) tuvo carácter nostálgico, sirviéndole de reme-

24. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, Stuttgart-Frankfurt 1960, 188 (ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación* I-III, [2]1960). «Hombre solitario» era uno de los títulos otorgados al Emperador de China.

dio a los traspiés de su vida política, constituyó, en cambio, verdadero culto para el *ethos* de la conciencia helenística en general, en cuyos representantes y escuelas de pensamiento se prestigió reflexivamente el ideal de la vida solitaria [25]. No se trata, pues, de que de soledad sólo haya sabido el hombre moderno. Entre las grandes escuelas de filosofía hemos mencionado la epicúrea como interesada conscientemente en una *paideia* de aislamiento, de soledad. Los cínicos hacían la figura de crispadas vidas extra-vagantes. De un modo general hay que repetir, sin embargo, que el hombre antiguo, si, como mediación ética, acude a la llamada de la soledad, no hace finalizar su vida en ella, como tampoco radica en ella. Los griegos vacaban a la *sjolê* como los romanos al *otium*. Mas lo que hacían con ello era tomar impulso para entrar llenos y de lleno en la *praxis* o el *nec-otium* de la ciudad, en la vida solidaria, política o civil. Como correspondía al *animal politicum* por naturaleza que era el hombre, o que se entendía que era. Vistas las cosas a esta luz se comprende la escasa o nula sensibilidad que esas almas antiguas tenían para lo íntimo, la esfera privada, lo propio *(ídion,* de ahí «idiota», para los griegos). Esas cosas no tenían categoría de asuntos dignos de ser tomados en cuenta, y eran de hecho infravaloradas.

La conciencia cristiana albergaba virtualidades que, actuadas, exigían romper con esa escala de aprecios, en fuerza del puesto señalado que la doctrina de la «creación» atribuía al hombre en el mundo, lo que conllevaba un revolucionario sentido de la dignidad de la persona y del compromiso de la libertad. Pero ese nuevo modo de sentir y ver las cosas se abre camino lentamente. No sin que de continuo se imponga la idea de tener que reconciliar lo nuevo con lo viejo. San Agustín no puede decirse que se mostrara insensible ante la interioridad, la persona y la libertad, pero entendía «lo privado» como diminutivo y «privación; como «detrimento» de ser, fruto del egoísmo, del amor *propio* y la soberbia, cosa de los seguidores de los ángeles réprobos formando parte de la «ciudad terrena» (*De Gen. ad litt.*, XI, 15, 19). También él siente la nece-

25. Cf. A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano,* Milano-Roma 1953; R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles 1956; J. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine dès origines à l'époque augustéene,* Paris 1966; Id., *Recherches sur l'otium romain,* Paris 1962.

sidad del *otium* como clima de cultivo del «amor a la verdad». Pero sabiendo que ese *otium sanctum* debe aliarse con el *negotium iustum* que demanda la «necesidad del amor» (*De civ. Dei*, XIX, 19). Anteponiendo en todo caso al ocio «las necesidades de la iglesia» (*Epist. 48*, 2). El vencimiento de la soledad para el cristiano tiene su *locus* en la «ciudad de Dios».

4. *La condición de persona*

La conquista del hombre como sujeto ha sido fruto de lento avance en la historia [26].

El hombre no es sujeto hermético. Responde de su vida, pero ante un tribunal superior [27]. Cabe decir que esta responsabilidad es última en un plano. Es la que constituye al hombre en persona. El grado de la personalidad mide el de la soledad. *Ultima solitudo* denominó, con acierto profundo, Escoto [28] a la persona. Mas esa *ultima solitudo* no es una *solitudo ultima*. El hombre vive recogido en sí; pero tiene que responder de sí. La soledad que le separa de todo aquello respecto a lo que se enfrenta, termina en un plano superior en el que se resuelve.

Por lo mismo que una de las dimensiones de la vida es la soledad, tiene la persona un «derecho a la soledad» [29]. Pero la dosis de

26. Cf. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*. Bern 1949.

27. Plotino, según la imagen que nos traza de él Porfirio, fue un exagerado ejemplo de vida desarraigada de lo corpóreo y terreno. «Se avergonzaba de tener un cuerpo» (Porfirio, *Vita Plotini*, 1); no se preocupaba de su aseo ni de su salud; evitaba mencionar a sus parientes y su patria; jamás quiso que le retrataran... Todo su afán se cifraba en «hacer remontar lo divino en él a lo divino en el universo» (*Ibid.*, 2). La plenitud de su existencia, «siempre impulsada hacia lo divino», la medía por aquellas «cuatro veces» que llegó al éxtasis contemplativo (*Ibid.*, 23). Plotino procuró hacer realidad en sí el ideal de aquella «tercera raza de hombres» que, despreciando las cosas de aquí abajo, gozan residiendo en la región de la verdad, entrando, tras largo viaje, en «una patria bien gobernada» (*Enn.*, V, 9, 1). En Plotino toma acento religioso el ideal del «sabio», común a las escuelas helenísticas, cultivado y difundido especialmente por los estoicos. El retorno del alma a su patria divina es una «huida en solitario hacia la soledad del Uno» (*Enn.*, VI, 9, 11).

28. Duns Escoto, *Opus Ox.*, d. 1, q. 1, n. 17; cf. E. Rivera de Ventosa, *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*, en *Deus et homo ad mentem J. Duns Scoti*. Roma 1972, 293-304; cf. P. Aureolo, que entiende la persona como «ens discretum, distinctum et solitarium», *In Sent.*, I, d. 25, a. 3; *Ibid.*, I, d. 2, a. 2; ver G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque...*, II, Louvain-Paris 1958, p. 286-288.

29. Cf. G. del Vecchio, *Derecho natural y contrato social*: Revista General de Legislación y Jurisprudencia (oct. 1949) 20-21.

soledad se mide por la de legítimo extrañamiento. Sólo también en nuestro mundo moderno, que hizo de la propiedad y la libertad los pilares de su hominismo, están puestas las bases metafísicas para la reclamación del «derecho a la soledad». Es la soledad consecuente a un despliegue del perfecto liberalismo. *My home is my castle.* En ese mundo cada cual ocuparía su «torre de marfil». Hombre frente a hombre sería una isla despegada, o la embarcación que pasa junto a la embarcación sin nada que decirse [30]. «Todo opinar es herejía», afirma Bossuet. El hombre tiene opción a ser privado sólo en cierta medida. Por eso las garantías dadas a la persona no pueden ser absolutas. No hay un derecho absoluto a la so-

30. Todo gran innovador ha conocido el momento de despojo, de descarga de «pasados muertos», para sentirse en su «isla desierta», que considera tierra firme en la que hacer pie seguro y empezar de nuevo la exploración y el coloniaje. La práctica del «liberalismo» —liberación de tutelas— ha sido universalmente ejercida dondequiera ha aparecido una idea renovadora. Pensamos especialmente en el liberalismo moderno porque el camino por él recorrido nos es familiar, y porque vivimos de sus concretas «liberaciones». El estudio que del liberalismo hace al respecto Stirner tiene una significación certera. También es significativo a nuestro caso el resultado al que llega. El hombre ha venido en la historia identificando «su causa» con instancias de vida que se prometían realizadoras y se revelaron poseedoras. El sujeto libre, el único yo mismo y de mi propiedad, va sucesivamente siendo apropiado por una serie de genios que le prometen ser él mismo y le hacen su esclavo: la historia humana es la historia de las heteroposesiones del hombre. Poseído por la naturaleza, por el espíritu, por Dios, por el estado, por la sociedad... Cada uno de estos genios redentores nació de la reinstalación de su inventor en la isla sin nadie, conquistada tras el vencimiento de sus anteriores amos. Pero a cada amo depuesto sucede siempre un amo impuesto. Stirner va a decirnos que él finalmente va a ofrecérsenos al desnudo y sin amo: una verdadera «vida de hombre», que «no basa su causa en nada». Esa es la tesis que abre su libro y, tras desenmascarar en su desarrollo las «causas» a las que ha servido en la historia, acaba definiéndose como el propietario de toda su potencia, cuando el hombre «se sabe único». Al ocurrir esto, «el poseedor retorna a la nada creadora de la que ha salido». De modo que «todo ser superior a mí, bien sea Dios o bien el hombre, se desvanece ante el sentimiento de mi unicidad, palideciendo ante el brillo solar de esta conciencia. Basándose mi causa en mí, el único, reposa sobre su creador efímero y perecedero que se devora a sí mismo, pudiendo entonces concluir: he basado mi causa en nada» (M. Stirner, *L'unique et sa propriété*, Paris [3]1978, espec. 27-29, 456 [ed. cast.: *El único y su propiedad*, Barcelona 1970]). En esa obra, aunque de redacción febril, quedan apuntados muchos de los temas que se convertirán en tópicos del pensamiento radical posterior, o estimularán tomas de posiciones que adquirirán eco decisivo hasta nosotros. Es obvia la relación que semejante actitud y resultados tienen con la soledad. En su momento, y al tratar autores como Nietzsche o Sartre, podrán apreciarse los ecos del radicalismo stirneriano (cf. A. Gide, *Prétextes*, Paris 1947, 135-136).

ledad. Es requisito para la consistencia de la persona; pero, exagerada, sería su disolvente [31].

Vida interior no quiere decir, por tanto, vida encerrada. El ámbito de la subjetividad sólo se llena si no se clausura. La interioridad es mediación de trascendencia [32]. El hombre que se humaniza descomplicándose de la naturaleza, no sería humano si no se centrara en algo trashumano. El paso a lo trashumano, que no significa enajenamiento, sino arraigo en el suelo propio, se cumple a través de la vía interior, porque el interior del hombre, más que a la naturaleza externa, da directamente a lo divino. El hombre es humano abriéndose al infinito, poniendo en libertad lo divino que hay en él [33].

Este constituyó el núcleo de la *paideia* clásica. La educación griega se desarrolló a partir de una nostalgia de lo divino. Platón concibe al hombre portador de un principio inteligible e inmortal, que le hace apto para asemejarse a dios, y en ello pone el destino terreno del hombre [34]. Esta idea clásica pierde las ambigüedades que traía en los filósofos al aparecer el cristianismo. El discurso de san Pablo en el Areópago de Atenas (Hech 17, 22-31) representa la declaración de una nueva seguridad sobre el hecho del hombre. El cristiano es efectivamente de la raza de los dioses, como habían su-

31. En la utopía que describe A. Huxley, *Un mundo feliz*, se planifica la genética, acondiciona la educación y administra en general la vida de forma que la masa de los ciudadanos ni sienta ni padezca, carezca de fuero privado y personal y viva sin exigencias ni intimidad, en un plano meramente funcional. Quedan así suprimidas las razones de inquietud en cuanto se suprime la libertad. Claro que con ello se anula toda la carga «humana» adquirida en la historia: el hombre consigue ser feliz a costa de su humanidad. En una organización de este género queda anulada la capacidad de soledad, gracias a ello se consigue una forma de vida social plenamente segura. Advirtamos que la pintura de Huxley no expresa un deseo, sino un temor. En el mundo así descrito queda disuelta la persona en el aparato, bajo una organización según el modelo del «comisario». Optando por la alternativa contraria, según el modelo «yogui», ocurre la misma disolución, por vacío (cf. C. Wilson, *El desplazado*, Madrid 1957. Entre las obras que examina, los protagonistas de *L'étranger* [Camus], *La nausée* [Sartre], *L'enfer* [Barbusse], etc., son ejemplo de esa vaciedad).

32. K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, Madrid 1953, 7, 31; J. Ortega y Gasset, *Obras* IV, p. 38.

33. Cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, c. 8 y 14; M. F. Sciacca, *La interioridad objetiva*, Murcia 1955. Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 50-52.

34. Cf. W. Jaeger, *Paideia* II, México 1948, 3 s.

puesto los poetas. Y lo es con razonados motivos. Dios le ha hecho a su imagen.

Este concepto del hombre referido a lo divino es lo que la mentalidad moderna repudia. Esa referencia se piensa enajenamiento. Dios es un obstáculo a la autorrealización del hombre. La libertad, que el cristiano hizo posible, se vuelve contra el propio cristianismo. El espacio interior deja de ser vía a la trascendencia. La interioridad se clausura sobre sí misma. El hombre no se encuentra en nada; el encuentro en sí mismo será el encuentro absoluto [35].

5. *Modos, obstáculos y paradoja de la soledad*

El concepto de soledad a que nos referimos sin duda peca de abstracto. El sentido corriente y primario del término alude a cosas más simples. Solitario es el hombre que se aparta de los demás hombres. Según el significado más obvio por soledad se entiende un comportamiento en relación con el trato humano. Quizá en esta acepción obra demasiado vivo un cierto matiz superficial romántico. El hombre que se cansa de la civilización expresa su descontento refugiándose en la naturaleza.

Pero esto no es más que una manifestación de la capacidad de apartamiento a que antes aludíamos. En medio de la cultura, el hombre sigue capaz de ponerse aparte. Y cuando la cultura, en vez de ser una superación, es un marasmo, pierde su virtud continente de la vida; queda en hueco alimentándose de sí misma, sin virtud para amparar a los espíritus. Los espíritus entonces se repliegan en busca del lugar natural perdido. El gesto romántico brota siempre de lo que es su antípoda, la inflación académica. Si el romántico apela a la soledad es buscando humanidad. De este modo, su rebeldía no es sino una forma de expresar el deseo del hombre de poseerse a sí mismo. Separándose se recobra. La reapelación a lo no artificioso representa un modo de hurtarse al enajenamiento. El romanticismo en cuestión no es el reciente, es el de todos los tiempos.

La historia puede concebirse como una pendulación. En rebeldía con la naturaleza, el hombre se aferra al espíritu. Pero en cuanto el espíritu se manifiesta opresoramente se vuelve de nuevo a la naturaleza.

35. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo;* estudia el repudio de Dios y de la religión, desde Feuerbach a Nietzsche.

Las sociedades y grupos humanos, organizándose, tienden a excluir los motivos de inseguridad. En grupos especialmente herméticos queda prácticamente excluido el riesgo de soledad para los individuos. Pero la seguridad así creada suele pagarse en pobreza inventiva bajo la presión depauperadora de las convenciones. Una cierta apertura y exposición es requisito al despliegue de lo humano. Esta apertura es una amenaza continua, que da a la revolución. Aunque la buena salud humana dista, tanto como de la revolución, del conformismo. Hay culturas particularmente estables, que inmunizan contra el asalto de la soledad. Tales son las culturas orientales, frente a la nuestra de occidente.

En Egipto se ha visto un caso manifiesto de sociedad cerrada. En general, en los grupos funcionalizados, se empobrece el patrimonio humano, haciéndose simplista la misma moral, cuestión de costumbres. La literatura jeroglífica nos pone ante el ejemplo de vidas cuyo contenido moral se cifraba en el atenimiento a un código de prohibiciones. Las confesiones del egipcio son de índole negativa: «yo no soy ladrón, no he cometido iniquidad, no he hecho injusticias» [36]. Es la actitud que refleja el evangelio en relación con la del fariseo (miembro de una secta cerrada) confesándose en el templo [37]. Una autenticidad ética viva no es compatible con el legalismo ritual. Cierto grado de extrañeza, de voluntad creativa, es distintivo del hombre auténtico. En este sentido es exacto decir que el temple moral tiene que ser solitario. Y que los grandes hombres no son espíritus conformistas. El hombre grande tiene espíritu de protesta y de anhelo redentor. Por el contrario, el peor ambiente para la grandeza moral es el del aburguesamiento; esto es, el que proporciona un cuadro de normas fijadas, en contexto de seguridad. El verdadero sujeto moral no es el que cumple sino el que está en forma. Y ese estar en forma pone al hombre disponible fuera de lo rutinario y convencional, en manos de una vocación y una responsabilidad personales. El sábado se hizo para el hombre. La vida merecedora de vivirse hay que concebirla como compromiso y no como un confort. La paz no es del que la soporta sino del que la conquista.

36. Cf. P. Masson-Oursel, *La morale et l'histoire,* Paris 1955, 8-9.

37. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris 1955, 57 s (ed. cast. citada); K. R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos,* Buenos Aires 1957.

Su dignidad espiritual hace al hombre solitario; pero su condición normal le exige solidario. La existencia queda así dominada por una tensión paradójica. Emerson recuerda «la necesidad de aislamiento que el genio siente». «Para la cultura del mundo un Arquímedes, o un Newton son indispensables... Pero si éstos hubieran sido divertidos camaradas, amigos del baile, trato o tertulia, no tendríamos hoy la *Teoría de la esfera* o los *Principia*» [38]. Ciertas calidades humanas, las calidades de selección se fecundan únicamente en la soledad. «Dante era una cosa desventurada como compañero, jamás fue invitado a una comida... Ninguna isla descubrió Colón más solitaria que él mismo». Los espíritus superiores fueron siempre, en un sentido o en otro, desterrados; sin contar las grandes obras del arte o la literatura producidas en ambiente de exclusión o destierro: «la sociedad es fatal».

38. R. W. Emerson, *The complete prose works: Society and solitude*, London s. f., 406. La reflexión, cuando se profundiza, toca fondo en la soledad. Allí echa sus raíces y desde ellas ha crecido todo lo «egregio». «Cierta soledad» exige Marcel al filósofo (G. Marcel, *Pour une sagesse tragique*, Paris 1968, 49-52). En Husserl, «la *epojé* crea una peculiarísima soledad filosófica» (E. Husserl, *Die Krisis der europeischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en *Husserliana*, The Hague 1954, 187). Vale para todo hombre superior lo que Wordsworth escribe en aquel verso que le sugiere la estatua de Newton del Trinity College: «Voyaging through strange seas of though alone». El genio, como hijo del retiro, la meditación y la perseverancia, y no de efectos de suerte o de «inspiración», ha sido presentado muchas veces. «Respondiendo (es de suponer que a sus admiradores) que atribuían sus inventos al genio, Tomás Edison humorísticamente hizo observar que genio es 'noventa y nueve por ciento de traspiración y uno por ciento de inspiración'. De modo parecido, cuando Isaac Newton fue preguntado cómo había podido descubrir los principios mecánicos del universo, contestó: *nocte dieque incubando;* «dándole vueltas en la cabeza día y noche» (D. L. Norton, *Personal destinies. A philosophy of ethical individualism*, Princeton University Press 1976). Leer a este respecto una vez más los números de *Pensées* (Pascal) sobre la «diversión». Su descubrimiento de que «toda la desdicha de los hombres proviene de una sola cosa, que es su incapacidad para permanecer en reposo en una habitación» (n. 139), no se ve demasiado compartido. La gente ama el ruido y el movimiento. «De ahí procede que la prisión sea un suplicio» tan horrible; de ahí también que «el placer de la soledad sea una cosa incomprensible» (n. 139). A los reyes se les rodea de sólo una preocupación: «prendre garde que le roi ne soit seul et en état de penser à soi, sachant bien qu'il sera misérable, tout roi qu'il est, s'il y pense» (n. 142). Sobre la soledad que acompaña a la libertad, y sobre la exigencia de entrega y comunicación con los otros hombres, cf. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires-Barcelona 1980, cap. I-II; G. Marañón, *Soledad y libertad*, en *Vida e historia*, Madrid 1958, 11-39.

Sin embargo, sin la sociedad el hombre se experimenta indigente. El indumento y protección de las artes y las instituciones son para su espíritu tan necesarios como el atuendo en vestido y confort para su cuerpo: «la soledad es impracticable» [39]. Sin soledad no se entra en el reino del hombre, con soledad hay el peligro de encierro y asfixia dentro de él. La existencia tiene que discurrir entre los extremos de la banalidad y el faquirismo: la «solidaria insolidaridad» recordada por Kant.

Usualmente, cuando se habla de soledad, se entiende lo contrapuesto a sociedad. En este sentido se encuentra en Aristóteles, al negársela a los hombres, frente al animal o el dios; y así también la entienden los diversos apologistas clásicos de la «vida solitaria». Pero la soledad de que vamos a hacer cuestión desborda los términos, aunque los tenga en cuenta, de esa «vida solitaria», que se elige o administra como recurso ascético, y alude a planos más profundos. Hablaremos de una soledad que deja de tener alcance meramente *social*, y que le adquiere *existencial*. Este deslizamiento de significado reviste la mayor importancia. En virtud de él, la soledad administrada por el hombre como recurso ético de perfección se transforma en poder temible de negación. Desde ser espacio de todo despliegue humanístico pasa a ser espacio

39. Emerson, *o. c.*, 408. Ese sí y no a la soledad aparece en este pasaje de Santayana, escrito con talante clásico: «en esencia buscaba yo soledad e independencia; no a la manera inglesa, en una vida tranquila en el campo, sino más bien a la de los antiguos filósofos, a menudo en el exilio, pero siempre cerca del mercado y del teatro» (G. Santayana, *Mi anfitrión el mundo*, Buenos Aires 1955, 165). «El hombre es una criatura desdoblada, es el solitario social que necesita del prójimo, pero también requiere pensar a solas» (J. Bronowski, *Ciencia y valores humanos*, Barcelona 1968, 83, nota 6; citando, como ampliación de ese punto, su escrito *The imaginative mind in art and in science*, Toronto 1964, p. IX). En su libro, *El factor soledad* (Madrid 1981), R. Rolheiser pone de relieve la extensión que la experiencia de la soledad a adquirido en las sociedades del presente, indica las formas diversas de manifestarse y empieza mostrando los peligros destructores que encierra; pero señala de igual modo las oportunidades que ofrece. Esto último lo hace desde el punto de vista cristiano y con mirada teológica, contraponiendo a la comprensión y empleo estoicos de la misma los que ejemplifican hombres como san Agustín o san Juan de la Cruz. Considera especialmente determinadas narraciones bíblicas para subrayar, por una parte, las situaciones de soledad que acompañan a la condición del hombre, y para hacer ver, por otro lado, lo que en ellas se encierra de potència espiritualizadora. De modo que si hay una «patética» de la soledad de frutos malos, no hay obra buena de vida que no tenga que ver con ella; no sólo obras de ciencia, como los *Principia* de Newton o la *Teoría de la esfera* de Arquímedes.

de manifestación del nihilismo [40]. Pero de esto se tratará más adelante

Recogiendo experiencias y doctrinas clásicas, habla santo Tomás de la soledad como de instrumento de perfección. La soledad de suyo no es ninguna perfección. Será valorada como medio según sirva o no a los fines de la existencia. La existencia humana se manifiesta en vida activa y contemplativa. La soledad es mediadora para la contemplación, pero no para la acción. En el despliegue de su acción, camino del perfeccionamiento, el hombre solo es insuficiente. Para realizarse necesita la integración en la sociedad y el apoyo en ella. De ahí que Aristóteles dijera que la soledad es propia de dioses o de bestias, pero no de hombres, siendo los hombres «sociales por naturaleza».

La soledad supone en el sujeto la suficiencia. Tiene que ver con lo perfecto. Lo perfecto se abre a la contemplación. La soledad por tanto corresponde al contemplativo: *vita socialis necessaria est ad exercitium perfectionis, solitudo autem competit iam perfectis.* En el ejercicio de esa competencia el hombre se asemeja a Dios, pudiendo ser llamado *divinus vir,* que es aquel que *totaliter divinis rebus inhaeret,* lo cual se halla por encima del hombre natural [41]. El hombre, social por naturaleza en el desempeño de la vida activa, es solitario por vocación a lo divino en el desempeño de la vida contemplativa. El *homo totalis* no se ve absorbido por el *homo politicus.* Ese *homo totalis* es eminentemente *homo religiosus.*

40. Cf. O. Spengler, *La decadencia de occidente* I-II, Madrid 1942, 45, 166-167. López Ibor se refiere a esas épocas en que «los viejos valores se han agotado antes que surjan los nuevos» como los propicios a generar angustia. En esa situación, «quien alcanza esta conciencia del presente es por fuerza un solitario», escribe, citando a Jung (*El descubrimiento de la interioridad y otros ensayos,* Madrid 1952, 57, 59). Hermann Hesse describe, en *El lobo estepario,* la experiencia de un personaje que se autodenomina de esa manera a sí mismo, queriendo decir con ello que su héroe anda errático y solo en un mundo cuya faz se le ha vuelto extraña. Esa experiencia no es aislada y propia sólo de algún desequilibrado, sino enfermedad del tiempo, en cuya evolución e implicaciones se ve envuelto hoy todo hombre; no los «débiles e inferiores, sino precisamente los fuertes, los espirituales, los de más talento». Es la suerte que toca a los que vienen a la vida «entre épocas», fuera de «toda seguridad e inocencia», donde el sino es «vivir todos los enigmas de la vida humana sublimados como infierno y tormento en su propia persona»; donde «la vida humana se convierte en verdadero dolor, en verdadero infierno», cosa que ocurre sólo allí donde «dos épocas, dos culturas o religiones se entrecruzan». Como testimonio real de esa experiencia, «con más de una generación por anticipado», considera a Nietzsche. Sobre esto volveremos en el cap. 5 (H. Hesse, *El lobo estepario,* Madrid 1967, 26-27).

41. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologica,* II-II, q. 188, a. 8.

Recordaré todavía, como muestras de la tradición musulmana, y en relación con la pedagogía de la soledad al servicio de los intereses éticos, los nombres de Avempace y Abentofáil. Del primero, su escrito *Régimen del solitario*. «Solitarios» son para Avempace aquellos hombres modélicos que, en medio de las imperfecciones de la sociedad real, anhelan una «ciudad ideal». Ese anhelo es el distintivo del «sabio» que vive para la realización de una pura existencia ética. Esos sabios son los «solitarios», que no renuncian a la convivencia viciada de las sociedades de hecho, pero que tienen la vista puesta en un estado de ciudad perfecta, que llegue a estar gobernada por la sabiduría. La dialéctica que desarrolla Platón en su *República* en torno a la justicia encuentra eco en la consideración de Avempace. La soledad que entra en juego en ambos casos es la propia de la selección o excelencia: soledad anímica mediadora de la perfección ética. Más notable aún es el caso de Abentofáil en *El filósofo autodidacto*. Un niño, ya abandonado, ya nacido por generación espontánea, lejos de todo trato humano, descubre la singularidad del puesto del hombre en la creación, se eleva en sus reflexiones sobre la naturaleza, traspasa incluso las alturas alcanzadas por la «gente de la especulación», hasta gozar de la contemplación en acto o visión intuitiva del ser necesario. En su ascensión solitaria a las cimas que puede alcanzar la mente humana recuerda el antecedente de Avicena, pero están también presentes motivos neoplatónicos y textos diversos de la propia cultura árabe. Abentofáil, sin embargo, lleva al extremo la meditación desde la soledad para alcanzar la sabiduría. Como «Robinson metafísico» le califica Menéndez Pelayo [42].

6. *Mirada de conjunto*

El carácter de singularidad del hombre aparece intuido y descrito en la literatura de todos los pueblos. La reflexión griega encontró un serio problema al tratar de pensar esta excepcionalidad con los recursos de su naturalismo y dentro del sistema lógico del universo. El problema puede decirse que queda sin resolver, derivando la antropología hacia el dualismo fijado por Platón. El hombre está

42. Véanse: *El «Régimen del solitario..., de Avempace* (ed. M. Asín Palacios), Granada 1946; Abuchafar Abentofáil, *El filósofo autodidacto*, Buenos Aires 1954; cf. M. Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico* II, Madrid 1981, p. 75 s.

constituido por el cuerpo y el alma, siendo el alma su esencia verdadera; y el alma no es de este mundo. Los poetas habían visto al hombre de la progenie de los dioses. El propio realismo de Aristóteles encuentra insuperable la aporía de armonizar la física y la noética. Siendo el hombre «animal dianoético», el único dotado de razón. Y siendo la razón un principio fuera de todo lo que puede ser principiado por la naturaleza anoética. También para Aristóteles el hombre lo es por cuanto «algo divino mora en él».

El hecho de esa singularidad se refuerza con la nueva seguridad que el cristianismo permite, a partir de su concepto espiritual del alma, creada a imagen de Dios. Cuando Kant, al comienzo de su *Antropología*, escribe que aquello que eleva al hombre infinitamente por encima de los otros seres vivientes sobre la tierra es el hecho de que él puede representarse el «yo» [43], recoge el hilo de la tradición moderna cartesiana, que le inspira los profundos sentimientos sobre la dignidad de la persona que sirven de fundamento a su ética.

Aun allí donde prevalece una concepción materialista, como, para los griegos, en casos como los de Demócrito y Epicuro, la experiencia de la singularidad del hombre les obliga a romper con la idea de verle sepultado en la unanimidad y necesidad cósmicas, concibiéndole como sujeto moral capaz de ser señor de sí mismo, elaborando una antropología de la libertad, por contradictorio que ello pueda parecer en relación con sus principios físicos. Recurriendo al principio noético o al de la libertad, alternativamente o en armonía, se verá en lo sucesivo al hombre como una extraña realidad en el mundo que no cabe entender ni puede ser reducida al contexto de las demás realidades.

Esta antropología es la que van a desarrollar los cristianos justificándola en la idea de creación ajena a los paganos. Siendo la creación obra de un Dios personal, y siendo el hombre hechura a su imagen, la noción de persona, también ajena a ese pensamiento pagano, estaba llamada a ser la indicada para definir al hombre, demarcando su puesto en el mundo como realidad que se autoposee, que es dueña de sí, que dispone responsablemente de su destino.

43. E. Kant, *Antropología*, Madrid 1935, 13. La obra comienza con estas palabras: «el hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*...».

Aunque en diversas ocasiones acentuamos la sensibilidad creciente para la interioridad y experiencia de la soledad, añadiendo que se viven reflejamente sólo con el hombre moderno, esta observación no debe ser exagerada. Ricard queda confuso ante esta sentencia que recoge de Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote:* «El mundo antiguo parece una pura corporeidad sin moradas y secretos interiores. El renacimiento descubre en toda su vasta amplitud el mundo interno, el *me ipsum,* la conciencia, lo subjetivo» [44]. Las páginas en que Ricard expresa esa confusión llevan por título: «Notas y materiales para el estudio del *socratismo cristiano* en santa Teresa y en los espirituales españoles». Aunque la época a que se refiere su estudio es la del renacimiento, en ella ve motivos que llevan a remontarse hasta Sócrates y la máxima central de su enseñanza: *nosce te ipsum* [45]. En esa máxima aparece situado el interés mayor de la vida en la reflexión, el recogimiento sobre uno mismo, el desarrollo de la vida interior y la conciencia. Bruno Snell encuentra en la lírica arcaica helénica documentos en que «aparecen por primera vez los poetas como personalidades individuales», hablan de «sí mismos» y muestran «tener conciencia de su personalidad». Aunque «no hablen en monólogos como los modernos» han descubierto en sí, añade, «una soledad antes desconocida» [46]. El descubrimiento del alma y de la conciencia es atribuido por Jaeger a Sócrates [47]. Incitaciones pedagógicas a él vinculadas son las que constituyen esa tradición que autores como Gilson han estudiado bajo la denominación de «socratismo cristiano» [48]. San Agustín representa un eslabón decisivo transmitiendo esa corriente. Bien es cierto que el propio Ortega considera su caso como excepcional: «la única mente en el mundo antiguo que sabe de la intimidad característica de la experiencia moderna» [49]. Pero, con

44. J. Ortega y Gasset, *Obras completas* I, Madrid 1966, 383; citado por Ricard en *Estudios de literatura española,* Madrid 1964, 105.

45. *Estudios de literatura religiosa española,* Madrid 1964.

46. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo,* Madrid 1965, 88, 90, 115-116.

47. W. Jaeger. *Paideia. Los ideales de la cultura griega* II, México 1948, 22, 47-56. Escribe en la p. 51: «la experiencia socrática del alma como fuente de los supremos valores humanos dio a la existencia aquel giro hacia el interior que es característico de los últimos tiempos de la antigüedad».

48. E. Gilson, *La connaissance de soi-même et le socratisme chrétien,* cap. XI de *L'esprit de la philosophie médiévale,* Paris 1948, 214-223 (ed. cast. citada).

49. J. Ortega y Gasset, *Reflexiones de centenario,* en *Obras completas* IV, Madrid 1966, 35 en nota.

san Agustín, tanto Gilson como Ricard señalan toda una cadena de pensadores que se ejercitaron en el conocimiento interior y que nos han dejado enseñanzas nada ocasionales sobre ese punto, desde los padres de la iglesia (san Juan Clímaco, Clemente de Alejandría, san Basilio, san Gregorio de Nisa, san Hipólito, san Ambrosio, Orígenes, san Gregorio Magno...), figuras sobre las que domina «desde el punto de partida, como domina toda nuestra vida espiritual», la de san Agustín [50]. Otro gran nombre en la misma línea, que a su vez domina la espiritualidad de la edad media, es la de san Bernardo [51]. La misma orientación se continúa en la *devotio moderna* de finales de ese período, hasta encontrarse con Erasmo. La documentación aportada a este respecto, no sólo por Ricard [52], no deja lugar a dudas sobre el hecho y la profundidad de esa tradición.

Por otra parte, se ha subrayado igualmente la conversión hacia la interioridad significada desde los propios griegos por la sabiduría estoica. A este respecto es decisivo el nombre de Séneca [53]. La orientación hacia la interioridad, afirmándose el hombre en la conciencia, ha de entenderse en los estoicos, y otro tanto vale de los epicúreos, como estrategia aseguradora de la vida sobre fundamentos más firmes que los legados por el pasado cultural, barrido en sus estructuras por los cambios histórico-sociales que acompañan y suceden a la acción de Alejandro Magno. Para lo que aquí interesa esa estrategia aseguradora ha de entenderse como la respuesta al reto del desamparo sufrido por el hombre al ver sucumbir las seguridades tradicionales; respuesta experimentada como soledad. A instancias de la soledad se busca un centro firme de la vida, no sujeto a la fortuna de las instituciones humanas exteriores, y que sólo en el inamisible centro del alma podía encontrarse.

La experiencia de la soledad en todo caso tiene aquí un significado mediador. De su mediación se sigue algo de lo que sí parece que la conciencia antigua no podía prescindir: un nuevo orden de referencia y comunicación humana, que fuera verdaderamente básico, firme y natural, cuando las mediaciones tradicionalmente san-

50. Ricard, *o. c.*, 101-102.

51. *Ibid.*, 105; cf. W. Hiss, *Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux*, Berlín 1964, 31-41.

52. Véase nota 5 del cap. 2.

53. J. L. García Rúa, *El sentido de la interioridad en Séneca*, Universidad de Granada 1976, 97 s.

cionadas se habían mostrado impotentes para llenar su misión. La soledad por consiguiente entrará a formar parte, en el caso, de un vasto programa educativo.

El ideal de ese programa lo realizó entre los griegos el «sabio»; entre los cristianos, el «santo». Para alcanzar uno y otro se exigían entrenamientos que obligaban a desprenderse de muchas cosas y a sortear toda clase de trampas y seducciones. La llegada a la sabiduría tenía que recorrer insidiosas «odiseas» o endiablados «peregrinajes». Mas al término esperaba la patria. La imagen de la vida como travesía en alta mar camino del puerto conoció explicable fortuna en ese contexto de «odiseas» y «perigrinajes». Pero nada más alejado de la mentalidad de las épocas aludidas que concebir la existencia sin razón y sin sentido. Podrán ofrecerse casos que apoyen la tesis contraria, pero no representan el «espíritu de los tiempos» de que es cuestión.

Lo que constituía el ideal consonante con el espíritu de esos tiempos puede verse reflejado en estos versos de Horacio:

> Sapiens uno minor est Iove, dives,
> liber, honoratus, pulcher, rex denique regum (*Epist.*, I, 1).

Lucrecio, que recoge la tradición de Epicuro, uno de los más notables educadores de la antigüedad, resume así ese mismo ideal:

> ...Sed nihil dulcius est, bene quam munita tenere
> edita doctrina sapientum templa serena (*De rerum nat.*, II, 1-8).

Lo hace tras recordar las tempestades marítimas y los trabajos terrestres por los que se ve afectada la existencia. Entre las razones que impulsaban a Platón a desahuciar la democracia que alentaba Protágoras, la fundamental consistía en que condenaba al hombre a vivir en aquella turbulenta «segunda ciudad», «llena de tumores», que confundía la justicia con el equilibrio de afanes no llamados a tener sosiego (descrita en el libro segundo de la *República*). La ciudad digna de sabios que él idea pone todas las cosas en orden y en paz hasta hacerla una imagen e imitación del mundo divino. En el tratado 8 de la *Enéada* III dispone Plotino el universo en línea con la contemplación, progresando desde el silencio contemplativo de la naturaleza hasta la contemplación silenciosa de la inteligencia. La odisea-peregrinaje de su vida personal, que san Agustín narra en las *Confesiones* empieza remitiendo al «descanso en Dios»,

que sosegará la «inquietud del corazón» humano. Los últimos capítulos de la obra se dedican a anunciar la paz final, la paz del día sin ocaso que espera a los justos. Otro tanto ocurre cuando narra en *La ciudad de Dios* la epopeya de la humanidad, cuyo último capítulo nos abre a la consideración del «reino», el día del sábado sin trabajos, el tiempo del descanso, la contemplación, el amor y la alabanza: *dies enim septimus etiam nos ipsi erimus.*

Podría continuarse el registro de testimonios que dejen constancia de ese ideal de última superación de los trabajos y de reconciliado encuentro en la patria, pero no es necesario. Tal ideal no ha dejado de tener resonancias en los ánimos de épocas posteriores. Su eco se percibe hasta en las corrientes de vocación utópica para las que tan sensible se muestra un no desdeñable núcleo de la conciencia actual. Ernst Bloch recoge como lema de uno de sus más importantes libros la frase de *La ciudad de Dios* antes citada. No importa que el nuevo ideal utópico exprese en clave histórica lo que antes se expresó en clave cosmológica o teológica.

Aunque ese tipo de pensamiento solivianta a mentes como la de Popper, quien se pronuncia por Protágoras contra Platón, y que tacha a éste y a toda su progenie, también a los que le traducen a clave histórica —y sobre todo a éstos— de fomentar la represión y el autoritarismo armando con ellos una pedagogía funesta para la libertad y edificando «sociedades cerradas» que prometen el paraíso en la tierra, pero que sólo realizan algún nuevo sultanato.

Popper pertenece a la raza de espíritus educados bajo las consignas de humanidad propias del hombre moderno. No sueña con involuciones que hagan posible la vuelta al edén, ni con abrazos románticos de cultura y naturaleza [54]. Se mete de lleno en el trajín

54. La obra de Popper de más interés para la discusión de estos puntos es *La sociedad abierta y sus enemigos.* Buenos Aires 1957. En la lista actual de los «enemigos» de la «sociedad abierta» entrarían nombres, que están siendo legión, entre ellos el citado Bloch, cuyas obras hipnotizan a un no escaso sector de lectores. Otro nombre sería el de Marcuse, con el que ha sostenido polémica aparte Popper. Todos ellos parecen coincidir en que la historia hecha por los hombres hasta ahora está algo así como endiablada. Contra ese endiablamiento, inducido por artes y mañas de instituciones pecaminosas, esos nuevos videntes practican la táctica de hablar mucho del «diablo»; hablando mucho de él, le ponen en ridículo, para después conjurarle con la invocación de alguna divinidad menor, aunque natural e inocente. Voy a citar dos pasajes de uno de esos conjuradores cuya divinidad menor es la sexualidad. «La represión sexual es de origen socioeconómico y no biológico. Su función es sentar las bases de la cultura autoritaria patriarcal y la esclavitud económica» (W.

de la «ciudad segunda» y juega con las cartas a mano para ir mejorando las cosas; pero sin que su odisea termine en ninguna patria, como no sea la de ir enfrentándonos día a día con nuestros problemas, algunos de los cuales, después de todo, vamos resolviendo.

Tal vez Protágoras apuntaba sólo a media verdad cuando pretendía que la *areté* (toda clase de destrezas y logros) era enseñable, reduciendo la disciplina intelectual a indoctrinar a la gente «aculturalizándola». Y tal vez la otra media verdad se hallaba en lo contrapuesto por Sócrates, cuando refería la *areté* a la *epistéme*, entendiéndola como una «rama del conocimiento científico», procediendo ciencia y virtud del fondo del alma, como expresión de una «actitud coherente de la mente» [55]. Tal vez la vida humana tenga que hacerse interrelacionando esas dos cosas, y consista, en efecto, en una «solidaria insolidaridad», o en una comunicación de soledades. Discutiendo con Protágoras, nos dice Sócrates algo interesante sobre lo que el hombre, al menos cual él lo entendía, hace con la soledad: «el que 'ha concebido algún pensamiento en la soledad', enseguida se mueve a buscar alguien con quien comunicarlo y confirmarlo». Una vez que es «juntos y en común como los hombres se encuentran más expeditos para la acción, para el discurso y para el pensamiento» (*Prot.*, 348 e). Así pues, lo que se concibe en soledad se ordena a la comunicación, y solidariamente es como hemos de ventilar nuestras insolidaridades. Es ilustradora a tal respecto la máxima de Vauvenargues: «la soledad es con relación al espíritu lo que la dieta con relación al cuerpo». Así pensó la mentalidad antigua sobre este particular. La aventura de la vida en soledad, llevando hasta el fin su propia lógica, es cosa del hombre moderno.

Alejado o ausentado de Dios y de la naturaleza, el hombre moderno se abre paso hacia nueva edad —edad fáustica— en la que vivía solo y tendrá que tomar a solas sus decisiones.

Hemos visto cómo la soledad, para el hombre antiguo, era recomendada como ascesis de distanciamiento de las contingencias ex-

Reich, *La función del orgasmo. El descubrimiento del orgón*, Buenos Aires 1962, 183). «Las revoluciones culturales de nuestro siglo están determinadas por la lucha de la humanidad por el restablecimiento de las leyes naturales de la vida del amor. Esa lucha por lo natural, por la unidad de la naturaleza y la cultura se revela a sí misma en las distintas formas del anhelo místico, las fantasías cósmicas, las sensaciones oceánicas, el éxtasis religioso, y, particularmente, en el desarrollo progresivo de la libertad sexual» (p. 184).

55. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960, 174.

teriores para poder cuidarse mejor de su naturaleza esencial: esta naturaleza era la norma por la que debían guiarse todos los cuidadores de hombres (en la medician, la moral, la política). La máxima de conocer la verdadera naturaleza y seguir su normativa era el resumen de la sabiduría que, por tanto, era sabiduría, derivada y al servicio de lo que se era por nacimiento o se admitía por tradición.

La soledad del hombre moderno va a definirse de muy distinta manera, en respuesta a la condición de su vida que entiende desvinculada de la naturaleza y en manos de su albedrío. El movimiento del espíritu es aquí inverso al del caso anterior. No se entenderá como recogimiento y vuelta a lo natural como elemento acogedor donde se tienen las raíces, sino como extrañamiento y despedida de ello, para confiar al propio espíritu la obra de la vida con la que habrá de comprometerse sin delegaciones y en libertad.

La soledad en el primer caso es emocional o subjetiva, medida por la distancia del centro natural sobre lo que ella avisa y con su ayuda se intentará recuperar. En el caso segundo la soledad es objetiva: ella es la última instalación desde la que abrirse a una vida conquistada por el esfuerzo y la inventiva del hombre mismo. El reino —de haber alguno— no está en un pasado que acaso se haya echado en olvido. Estará en un futuro hacia el que hay que progresar, y que no será como una nueva naturaleza que, como aquella otra de pasado, sea centro donde descansar. Para el hombre moderno quedarán atrás las actitudes mentales apegadas a la tradición: la modernidad no tiene su patria en la naturaleza, ni concibe como cuasi-naturaleza las invenciones de la sociedad o de la cultura. En el puesto de las «patrias» la modernidad pone *fratrias:* lugares de convocatoria ingeniados por el propio hombre, de carácter contingente y manifestación plural. El hilo en que se engarza esa libre acción inventiva es la historia en proceso permanentemente abierto.

La ascesis antigua de soledad es llevada por Platón a su más honda manera de despojo de exterioridades. Concibe el alma presa en las contingencias del cuerpo y solicitación de los sentidos e invita al sabio a recogerse en sí mismo y, como tras la muerte, permitir que el alma «habite sola en sí misma»: un habitar que se cumple en el reino *natural* de las almas (*Fedon,* 67 e, 83 a). Para la modernidad las almas (no sólo las humanas) no necesitan ascesis para habitar solas en sí mismas; están y son por principio en soledad: las mónadas «no tienen ventanas» (Leibniz).

4
Antropología moderna: hombre en soledad

«Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie».

(PASCAL)

«Il n'y a que l'homme seul qui soit bon».

(ROUSSEAU)

1. *Signos indicadores*

Pese al cosmologismo que define al pensamiento antropológico griego, encontramos en su literatura textos que subrayan la singularidad del hombre en el mundo como el que Sófocles pone en boca del coro en su *Antígona:*

> Muchos son los misterios; nada más misterioso que el hombre. El cruza la extensión del espumoso Ponto, en alas del noto proceloso, y lo surca oculto entre olas que braman en su derredor. Y a la más venerada de las diosas, a la Tierra, a la incorruptible, a la infatigable, la va él fatigando con el ir venir de los arados, año tras año, trabajándola con la raza caballar. Las bandadas de aves de tornadiza cabeza él las envuelve y apresa, y al tropel también de las fieras montaraces, y a los seres que pueblan el hondo mar, en las mallas de sus labradas redes, ¡hombre ingenioso por demás! El domeña con su industria a la fiera que se pasea salvaje en las montañas, y enfrena al corcel de hirsuta cerviz sujetándola al yugo domador, y no menos al toro montaraz indómito. El se ha procurado el lenguaje y los alados pensamientos, y los sentimientos que regulan las naciones, y sabe esquivar los dardos de los hielos insufribles a la intemperie, y el azote de las lluvias. ¡Inexhausto en recursos! Sin recursos no le sorprende azar alguno. Sólo para la muerte no ha inventado evasión [1].

1. Sófocles, *Antígona,* v. 332 s, trad. I. Errandonea, Barcelona 1965, 47-48; cf. B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes,* Hamburg 1955, 138 s; R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature.* Paris 1969, 221-228.

Nos parecería, ente ese texto, estar leyendo un comentario poético de algunos versículos del Génesis. La dignidad del hombre y su puesto central dentro de lo creado se subrayan y magnifican, como es sabido, en ese último lugar. Hecho a imagen y semejanza de Dios (1, 26), se distingue el hombre por ser portador de aliento espiritual (2, 7; 9, 2-6). Esa condición le constituye aparte de todos los demás seres. Está por encima, y es dueño, de los peces del mar, de las aves del cielo, de la tierra toda, de cuanto por ella se arrastra y en ella se mueve (1, 26). *Ecce dedi vobis:* la obra de los seis días la puso Dios en las manos del hombre y para su servicio (1, 29-30). Adán mostró su señorío dando nombre a cada uno de los animales que desfilaron ante él (2, 19-20); y así hizo como la toma de posesión de ellos reduciéndolos a su mandato. En el doble relato de la creación, el yahvista (2, 4-25) y el sacerdotal (1, 1-2, 4) aparece por igual la idea de la excelencia del hombre en medio del conjunto de la obra de Dios, excelencia cifrada en la semejanza con él, y que se traduce en el sometimiento de las demás criaturas. La semejanza con Dios hace del hombre persona, dueño y responsable de sí mismo, abierto a relaciones personales con la divinidad.

La tradición cristiana glosó con particular insistencia y complacencia esos pasajes bíblicos. El resultado fue una autocomprensión del hombre nunca igualmente antes realzado en cuanto a su ser y su destino. *Grande profundum est ipse homo. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem Dei.* Pasajes del tenor de ésos de San Agustín [2], se repiten incansablemente en su obra, como igualmente en los más de los padres de la iglesia y posteriores autores cristianos.

Giovanni Pico della Mirandola reúne en su *Oratio (De hominis dignitate)* todo un florilegio de sentencias sobre la extraña maravilla que supone la existencia del hombre en el universo, seleccionada de la tradición anterior: caldea, griega, árabe, cristiana. Para llegar a afirmar convencido que tales somos los hombres que, dada la condición en que hemos nacido o hemos sido creados, «podemos ser aquello que queramos —*«ut id simus quod esse volumus»*—. Recordando al profeta: *dii estis et filii excelsi omnes;* o al salmista: *ab angelis teste Davide paulo deminutus.* De modo

2. San Agustín, *Confess.*, IV, 14, 22; *De doctrina christiana*, I, 22, 20. «Videt homo insolita, et miratur... Miratur alia, cum sit ipse mirator magnum miraculum» (*Sermo 126*, 3). «Maius miraculum est homo» (*De civ. Dei*, X, 12).

que en quererlo, no seríamos inferiores a éstos: *erimus illis cum voluerimus nihilo inferiores* [3].

Cuando, al comienzo de la edad moderna, se va a iniciar el destronamiento del hombre del centro espacial del universo, es cuando toma nuevo impulso su protagonismo interior, el significado irreductible de su creatividad espiritual y de su vida moral. La pregunta por el hombre se encuentra a la base de todos los intereses de la razón en Kant, que resumía en doble admiración el espectáculo o experiencia de lo existente: «el cielo estrellado sobre mí», «la ley moral en mí» [4].

El hombre irá distanciándose de la idea de su origen divino, hasta hacerla desaparecer; no sin que por ella siga marcado. El renacimiento le afirma en su condición humana. El hombre será solo hombre. *Homo non vult esse nisi homo* [5]. Se distanciará de los «sabios» antiguos. *Sentio me non esse sapientem* [6], escribirá Petrarca. También, y sobre todo, se distanciará de los «santos» cristianos, que se entendían criaturas de Dios y a su imagen. Podrá seguirse la línea de un pensamiento secularizador para el cual sería verdad el dicho: *sentio me non esse sanctum.* Lo que será difícil es erradicar la idea que rodea al hombre de misterio y le consagra como extraña realidad en el universo. Sobre esa extrañeza edifica la mentalidad laica la imagen del hombre que va desde le *petit dieu,* pasando por el *homo homini deus,* hasta el *ego mihi deus,* o «el hombre es para el hombre el ser supremo». Estos descubrimientos de lo humano, que van *pari passu* con sucesivos encubrimientos de lo divino, cons-

3. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate,* en *Opera omnia (1557-1573)* I, Hildesheim 1969, 313-331 (reproduce la ed. de Basilea 1557). La importancia antropológica de ese escrito en la cultura renacentista ha sido subrayada por Cassirer, siguiendo a Burckhardt (E. Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento,* Buenos Aires 1951, 115-117). Puede verse también, y especialmente, F. Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas,* Madrid 1970, 122 s; la obra recoge la abundante y larga tradición que, entendiendo al hombre como «microcosmos», define su excepcional puesto en el mundo.

4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft (Werke,* II), Wiesbaden 1956, 677; Id., *Logik. (Einleitung) (Werke,* III), Wiesbaden 1958, 448; Id., *Kritik der praktischen Vernunft (Werke* IV, Wiesbaden 1956, 300); cf. S. Alvarez Turienzo, *Para que haya pregunta moral:* Iglesia Viva 73 (1978) 35-65.

5. Nicolás de Cusa, *De pace fidei,* 12; cf. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique,* Paris 1952, 206, 247 s.

6. Petrarca, *De rebus familiaribus epistolae, Opera quae extant omnia* IV, Basilea 1554, 12 (por esta edición se citará en adelante la obra de Petrarca).

tituyen el argumento del drama de la soledad, tal y como ésta se hace presente al hombre moderno.

2. *Entre dos épocas*

La *vita solitaria* venía siendo cultivada como recurso ascético en una edad en que el modelo de vida monástico daba forma a la historia. La soledad en el caso conducía al acallamiento de todo lo personal para hacer triunfar el ideal común.

La soledad pasa de práctica ascética a experiencia vivida en el grado en que la reflexión y la crítica se instalan en el alma de las gentes. El que se ha llamado «renacimiento del siglo XII» representa uno de esos períodos. La reflexión se hace crítica, y esta última contribuye a ahondar el problema del hombre interior dirigiendo hacia él las miradas.

En este contexto tiene especial interés la figura de Pedro Abelardo, representante de los inicios de ese renacimiento que, contra la tradición anterior de signo monacal, tiene por soporte el burgo, donde comenzará a desenvolverse una forma urbana de cultura. Parte del destino conflictivo en que se vio envuelto Abelardo se debe al choque de sus hábitos de vida con los monásticos, de los que por el tiempo era representante su coetáneo y enemigo doctrinal san Bernardo.

En la *Historia calamitatum* de Abelardo reaparece de algún modo el impulso interiorizador que siglos atrás llevara a Agustín a escribir las *Confesiones*. Es muy diverso el escenario físico y espiritual en que las dos obras se desarrollan, pero coinciden en sacar a primer plano el interés por el drama personal, reflejando la dignificación de lo biográfico. Petrarca, que encontrará en Agustín un alma consonante con las más íntimas aspiraciones de su espíritu por la fuerza de su llamada al hombre interior, ve en Abelardo un ejemplo más reciente de existencia seducida por la *vita solitaria*.

Sobre el *scito te ipsum* desarrolló una praxis educativa contraria a la convencionalidad. Lo que no impidió en él la comunicación y el verse rodeado de gentes, que por lo común fueron admiradores entusiastas, es decir, poco abelardianos. Abelardo frecuentó el trato civil pero lo hizo desde una vida personal hipersensiblemente vivida. En contacto con los centros monásticos y también acogido a ellos, convivió aquella vida como hombre que pertenecía a otra sensibilidad.

Siempre en busca de público y en constante confrontación humana, fue un sujeto raro, un disidente, un inconformista, un hereje

al modo socrático, que, como se hace patente en su ética, puso al hombre por encima del sábado. La obra abelardiana se encuentra en la línea del socratismo que no cesa de alimentar la espiritualidad de la edad media. Por otra parte, su época está llena de contradicciones. Si, por un lado, se veían instaladas las vidas en aquel «idealismo arquitectónico», de que habla Huizinga, bajo el que se configuraba el universo como un orden de «institución divina» con significación moral, determinante de toda una «forma de vida», por otro, a impulsos del espíritu crítico, se producían brotes de naturalismo racionalista, en los que se enfatizaba el valor singular de la persona, sometiendo las tradiciones y autoridades al juicio de la conciencia singular.

No obstante, los valores biográficos, tanto de las «confesiones» de Agustín como de las «historias» de Abelardo, en las que se ha visto a veces anticipos de la autobiografía moderna, contienen una intención edificante que estará ausente en los relatos posteriores de corte secular. La narración de sus desdichas, hecha por Abelardo, ha de verse referida más a la confesión de fe y alabanza de San Agustín que al mero y simple sincerarse de Rousseau [7].

En los finales de esa época, al transformarse las condiciones de la vida con el abandono de las estructuras jerárquicas señoriales en dependencia de la agricultura, se pasa, con la movilidad de gentes y de bienes que provoca el desarrollo del comercio y los oficios artesanales, a las nuevas formas de relación humana que tienen por centro la ciudad. En la ciudad se hacen opacos los grandes ritmos de la naturaleza. El hombre tiene que sustituir los apoyos tradicionales que se imponían como autorizados por Dios en el concierto del mundo, por otros que ha de buscar en las fuerzas que encuentre en su propia alma, punto de apoyo ahora para no perderse en el tráfago de las convencionalidades urbanas. Es cuando la piedad se hace intimista y surge la *devotio moderna.* Junto con esa *forma cordis* aparece también una nueva *forma mentis.*

La *forma mentis,* de un lado ensaya expresarse como abierto racionalismo; es decir, como una concepción del mundo de la que es

7. Cf. D. E. Suscombe, *The school of Peter Abelard,* Cambridge University Press 1969, 1-13. Véanse de Pedro Abelardo, *Epistolae. Epistola prima. Quae est historia calamitatum Abaelardi, ad amicum scripta:* PL 178, c. 113-182; Id., *Ethica seu liber dictus scito te ipsum:* PL 178, c. 633-678. Cf. G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale,* II, Paris 1967, p. 489-490.

juez soberano el intelecto. El aristotelismo radical, que pugna por imponerse en la segunda mitad del siglo XIII, se orienta en esa dirección. Bajo la seducción de Averroes, el filósofo creía poder traducir a razones las verdades que la religión sólo conseguía expresar en símbolos; aunque hombre singular, en el *ideatum* del entendimiento único, podía sentirse como un dios, que en solitario, tenía que sostener el peso del universo.

Ese camino llevaba a consecuencias no tolerables para la fe cristiana. La arrogancia de los filósofos sufre diversas condenas, la más significativa con fecha de 1277, y la reflexión toma otra vía por la cual sin embargo se expresa también la nueva *forma mentis*. Esa otra vía se recorre recibiendo inspiración de la tradición agustiniana y de la Biblia, pero interpretada por hombres a los que la historia que estaban viviendo obligaba a reformular. A este respecto es representativa la figura del franciscano-agustiniano Duns Escoto. En él el hombre singular queda afirmado. Pero, expulsado de una naturaleza leída como texto normativo de significación moral, y no pudiendo aceptar el de una razón que terminaba desarraigándole de su fe, invoca las fuerzas del ánimo que le permitan optar a título personal por esa fe, para interpretar desde esa opción la realidad. El hombre escotista radica en la voluntad. No abandona el recurso a la razón, pero ésta tiene carácter ostensivo, no determinativo de cómo vivir: la forma de vida queda en manos de la indiferencia de la libertad. El autor de esa vida es la persona. Ser presona significa estar instalado en la soledad. En una frase producida por un golpe de genio, frase que ella sola ilumina épocas, definirá Escoto la persona como «soledad última»: *Ad personalitatem requiritur ultima solitudo, sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis (Op. Ox.*, III, d. 2, q. 1).

Secularizados en el pensamiento posterior, desde el renacimiento, estos rasgos de la persona, aparece la imagen del hombre moderno, que establecerá como punto de apoyo para sostener al mundo y sostenerse a sí mismo la «autoconciencia»: autoconciencia solitaria, sin las vinculaciones ontológicas socrático-griegas y sin las teológicas cristiano-medievales. Desde el hombre mismo, como individuo, llegará a explicarse todo lo que es arquitectónico en el universo: los órdenes de la naturaleza y de la sociedad. También la vinculación a Dios, en este caso bajo la iniciativa de la gracia, que será *gratia sola,* interpelando, solici-

tando al *homo solus*. Sin mediaciones aseguradoras, ni de naturaleza ni de razón [8].

Para el sentir profano, la naturaleza se vuelve opaca y silenciosa. No es el seno acogedor cargado de significaciones dentro del cual puede el hombre hacer su vida y a cuya guía encomendar su destino. El hombre transciende la naturaleza. Pero ante su silencio es el mundo humano el que recoge la carga interna de significaciones como trasunto abreviado de la providencia divina. La finitud exterior de la existencia, comprobada de cara a la nueva imagen del mundo, queda compensada por su infinitud interior. Vuelto a la interioridad es como descubre su propio drama. Drama que tiene que soportar a sus expensas, sin el apoyo en un mundo exterior que se ha quedado sin alma. Solitario en la naturaleza, toma conciencia de la magnitud de la empresa de vivir que ha de soportar a título personal.

* * *

Añado aquí unas indicaciones que muestran la relación con la soledad experimentada por uno de los hombres más significativos para la época que comienza, y perteneciente a la literatura española. Se trata de fray Luis de León. Diré algo también sobre los místicos relacionándolo con san Juan de la Cruz. En su vida y en su obra es fray Luis de León un testigo calificado de lo que son los de servicios y los servicios de la soledad (Me gustaría decir algo también de otros autores castellanos, como Quevedo y Gracián, pero renunciaré a ello).

Schopenhauer compartía el sentimiento de Byron al apetecer la noble soledad de los reyes, sin el peso de la corona. Fray Luis de León entendía eso como «soledad y miseria»: «la presencia de su grandeza hace el día de hoy que los reyes y los grandes vivan en esta miseria» (LJ, c. 42, p. 1.323). Por experiencia sabía que «la soledad no es buena», que «es cosa tristísima» (NC, «Hijo de Dios», p. 690-691).

Sin embargo, por temperamento, era retraído, poco amigo de hablar, como le retrata Pacheco, y de aquellos «a quienes la vista del campo los enmudece», como le atribuye Sabino, encontrándolo

8. G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge* II, *Secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris 1958, 302 s; J. Etienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Louvain-Gembloux 1956, 56, 86; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955, 117-121; H. Marcuse, *Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Ein Gespräch*, Zürich 1969; Id., *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1971; A. von Martin, *Sociología del renacimiento*, México 1981, pp. 69, 85-88.

«condición de espíritus de entendimiento profundo» (NC, «Introducción», p. 388).

Pero la soledad, que padecida es tristísima y mala, se convierte en fuerza para la verdad y el bien cuando se elige. «Las gentes, divertidas en varios cuidados y pensamientos, como son los públicos, saben poco de esto que es amar con verdad» (CC, c. 3, p. 74). Esa fuerza de la soledad engendra una «libertad desembarazada» y aquella independencia de juicio que hace de los que la poseen el «no recatarse de ninguna cosa de las del mundo, llenos de una santa libertad que no se sujeta a las leyes de los devaneos y juicios mundanos». En ella echa raíces el hombre íntegro, que rompe con lo que haya que romper, y «hace ley por sí sobre todos, y sale con ella porque al fin la verdad y la razón es la que vence». De éstos son los que, apartándose de los negocios de esta vida, «huyen el trato y conversación de los hombres, destiérranse de las ciudades y aman los desiertos y montes, viviendo entre los árboles, solos al parecer y olvidados...» (CC, c. 8, p. 158-159).

Aunque la fuerza para la soledad, tal como la han vivido muchos cristianos, lejos de los hombres y de casi «todo aquello que es necesario para vivir», que «parece fuera de toda naturaleza y razón», sólo lo puede dar la gracia (NC, «Esposo», p. 654). Pero si éstos han «dejado sus naturales», para ellos fue «paraíso el desierto» (NC, «Amado», p. 756).

El propio fray Luis entiende que «la fineza del sentir es del campo y de la soledad». En la «Dedicatoria» de sus *Poesías* se retrata cuando escribe: «siendo yo de mi natural tan aficionado al vivir encubierto, que después de tantos años como ha que vine a este reino, son tan pocos los que me conocen en él...» (P., p. 1.448). Y canta al «sabio que se retira», y... «a solas su vida pasa» (p. 1495) «...Descansada vida /la que huye el mundanal ruido», propia de «los pocos sabios que en el mundo han sido» (p. 1.450). El cap. 39, 10-11 del *Libro de Job* es uno de los lugares más significativos de su obra, refiriéndose al encanto que tiene la llamada de la soledad, del desierto, y los beneficios que resultan de morar en ellos (p. 1.289) [9].

9. En la «introducción a los *Nombres de Cristo* nos describe fray Luis el ambiente de los graves temas de que se va a ocupar, «el retiro y la soledad de 'La Flecha'»: «era por el mes de junio, a las vueltas de la fiesta de san Juan, a tiempo que en Salamanca comienzan a cesar los estudios, cuando Marcelo... después de una carrera tan larga como es la de un año en la vida que allí se vive, se retiró, como a puerto sabroso, a la soledad de una granja que... tiene mi monasterio en la ri-

Parecería que fray Luis se queda en referirse a la soledad como esperada mansión en la que ingresar como en lugar de reposo o de la que hacer uso como lenitivo. En realidad, su saber místico —si es que no místico experimental— le decía que la soledad es algo más que esa compañía anímica de la que servirse para la edificación de la vida. El hombre de Dios ha de sentirse y ser-se desprendido de todo, hasta de sí mismo, para que la obra del renacer sobrenatural se cumpla en él. A la unión mística se llega por la negación de uno mismo. En esa unión se vive la existencia en total desasistencia cara a Dios.

A este respecto podrían ofrecerse abundantes pasajes comprobatorios tomados del propio fray Luis. Recordaré sólo el nombre de san Juan de la Cruz, siquiera como ejemplo que encierra en sí la experiencia común a todos los místicos. San Juan de la Cruz —cantor de la «soledad sonora»— no habla mucho de soledad. Sin embargo, toda su obra supone la instalación en ella. Como prueba, su obra *La noche activa del alma. Subida al monte Carmelo* (Madrid 1950), que es un tratado sobre la soledad del alma encaminada a la unión con Dios, aunque a esa soledad se la llame «noche». Vivir la «noche» de los sentidos y del espíritu se describe

bera del Tormes» (p. 387). Habla en otro lugar de la «libertad desembarazada» de que goza el justo, para, en vistas a servir a Dios, «no recatarse de ninguna cosa de las del mundo», y, cuando se trata de ese servicio, hacer «ley por sí sobre todos, y salirse con ella», sabiendo que «al fin la verdad y la razón es la que vence»...; para todo lo cual se requiere «amar la soledad y aborrecer cualquier estorbo de compañía y conversación» (*El Cantar de los cantares,* c. VIII, 2, p. 158. Cit. por *Obras completas castellanas,* ed. Félix García, Madrid 1944. A esa edición corresponden las referencias incluidas en el texto, indicados los títulos de las obras en siglas perfectamente recognoscibles). El propio fray Luis, en la primera estrofa de la oda «En la ascensión», nos hace ver el sentimiento de soledad, en el sentido de separación y ausencia, de quedar solos de alguien, que define la condición del hombre, afectado por el sentimiento de «despedidas».

«¿Y *dejas*, Pastor santo,
tu grey en este *valle hondo, escuro,*
con *soledad* y *llanto;*
y tú, rompiendo el puro
aire, *te vas* al inmortal seguro?».

Nótense los subrayados que he añadido. Sobre ese pasaje, y sobre el término «soledad», relacionándolo con el portugués *saudade* y con el catalán *anyorança* ver J. Llobera, *Proyecto de una edición crítica de las poesías originales de fray Luis de León:* Religión y Cultura VII (1929), 105-107. De un fray Luis «decidido amigo de la soledad», de su «nostalgia de soledad» habla C. Vossler, *Fray Luis de León,* Buenos Aires 1946, 63, 77.

con un exhaustivo vocabulario que bien puede traducirse por soledad: se nos habla de purificación, desapropio, desembarazo, desnudez, oscuridad, negación, ausencia de apoyos y de arrimos, vacío, aniquilación... De todo lo que es —por abajo o por arriba, exterior o interior— obra de los sentidos o del espíritu, tiene que verse libre el hombre ante Dios; todo tiene que quedar fuera de juego, aniquilado y resuelto como en nada. Moisés, al subir al monte para tratar con Dios hubo de hacerlo «solo». El alma que sube al monte de la perfección a comunicarse y unirse con Dios ha de renunciar y dejar abajo todos los apegos del sentido (I, 5, 6, p. 574). «Transponiéndose a todo lo que espiritual y naturalmente puede saber y entender». Ha de dejar atrás todo y «quedar libre y vacía» (II, 4, 6, p. 609). Vacía también de los apegos del espíritu, a semejanza de Cristo en la cruz.

> ... Al punto de la muerte quedó también aniquilado en el alma sin consuelo y alivio alguno, dijándole el Padre así en íntima sequedad, según la parte inferior. Por lo cual fue necesitado a clamar diciendo: *¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?* (Mt 27, 46). Lo cual fue el mayor desamparo sensitivamente que había tenido en su vida... Y esto fue, como digo, al tiempo y punto que este Señor estuvo más aniquilado en todo; conviene a saber: acerca de la reputación de los hombres, porque como le veían morir, antes hacían burla de él que le estimaban en algo; y acerca de la naturaleza, pues en ella se aniquilaba muriendo; y acerca del amparo y consuelo espiritual del Padre, pues en aquel tiempo le desamparó por que puramente pagase la deuda y uniese al hombre con Dios, quedando así aniquilado y resuelto así como en nada. De donde David dice de él: *Ad nihilum redactus sum, et nescivi* (Sal 72, 22). Para que entienda el buen espiritual *el misterio de la puerta y del camino de Cristo* para unirse con Dios, y sepa que cuanto más se aniquilare por Dios según estas dos partes sensitiva y espiritual, tanto más se une a Dios y tanto mayor obra hace. Y cuanto viniere a quedar resuelto en nada, que será la suma humildad, quedará hecha la unión espiritual entre el alma y Dios, que es el mayor y más alto estado a que en esta vida se puede llegar. No consiste, pues, en recreaciones y gustos, y sentimientos espirituales, sino en una viva muerte de cruz sensitiva y espiritual, esto es, interior y exterior (II, 7, 11, p. 621).

Ya que la obra de despojo, negación y aniquilamiento se resuelve ahí en la unión del alma con Dios, no se trata de la soledad trágica que encontraremos en el fondo de la experiencia del hombre ateo, de que se hará cuestión más adelante. Mas no por eso la soledad alcanza menos hondura. En un ánimo religioso co-

mo san Juan de la Cruz el hombre está apoyado «por naturaleza» en la sustancial asistencia divina. Si a las criaturas les faltase esa asistencia, «luego se aniquilarían y dejarían de ser». La conciencia de la condición creatural inyecta en el alma el corrosivo de la soledad, de la nada de ser y poder que le corresponda al hombre en propio. Sólo el apoyo en Dios, en la fe, protege de la soledad última que acarrearía la desesperación. El alma está abierta a la unión con Dios por «semejanza de amor» en la gracia. De modo que su desasimiento creatural, que sería el de verse suspendido en la nada, de atender nada más a la naturaleza, viene a remediarse por la asistencia sobrenatural a la cual que el hombre responde con la vida de gracia y con las virtudes teologales, pero cuyo ejercicio es sobrenatural y viene tras la negación y la noche de todo lo natural (II, cap. 6, p. 615-617).

Sin forzar la interpretación, las situaciones ante las que pone san Juan de la Cruz admiten el paralelo con las que, en el ámbito secular y como condición de acceso a la filosofía salvada para la verdad firme, encontramos en la disposición omnidubitativa de Descartes o en la omnireductora de Husserl: recursos metódicos en los dos casos que llevan al encuentro con las raíces objetivas de la realidad y que subjetivamente instalan al hombre en soledad. El encuentro del místico con la soledad termina resolviéndose en un máximo de comunión. Pero no queda por ello en lo más mínimo mitigada la soledad del punto de partida, ni tampoco mitigada la exigencia de soledad del camino de ascenso hasta la unión con Dios. Adicionalmente podemos añadir que, mirada la obra de san Juan de la Cruz simplemente como sistema de pensamiento nos encontramos con una doctrina de hondura y fuerza parangonable con la de cualquiera de los grandes genios de la especulación. Este punto ha sido subrayado por muchos de sus intérpretes, entre los que descuella Baruzi, quien se refiere a la hondura de soledad sobre la que se cierne su espíritu y de la que nace su meditación. Esa soledad no desaparece en el camino de encuentro con Dios, ni en la unión mística que, aunque de entrega al todo divino, ello ocurre por manera misteriosa en la más secreta oscuridad de la fe. La mitigación de la soledad viene, por una parte, de que la fe asegura del modo más firme al espiritual que se guía por ella; de otra parte, de que, aunque san Juan de la Cruz bordea los límites de una experiencia transcristiana, en cuanto la ortodoxia católica sigue siendo referencia de su doctrina, describe el camino en soledad del alma

instándola a que no rompa con los vínculos de comunidad, con la iglesia, ni con el consejo de los directores de espíritu por ella reconocidos, así como con la normativa de sus instituciones.

Repito que, aunque la cosa soledad sea la morada y compañía radical de nuestro místico, la manifestación de esa presencia en términos verbales no abunda. Se cuida en más de una ocasión de poner en guardia frente a ella, sobreavisando de los peligros del «trato a solas con Dios» por vía privada. No dijo: «donde estuviere uno solo, yo estoy allí; sino por lo menos de dos». Sus comunicaciones, en la ley vieja, las hacía al pueblo a través de los sacerdotes y los profetas. Las mercedes extraordinarias que recibe el alma ha de conferirlas con consejo humano. Del Eclesiastés recoge la admonición: «¡ay del solo!» (4, 10; II, 22, 8-11, pp. 684-686). Pero esas reservas frente a la forma de soledad que puede implicar confianza propia y apego a uno mismo, no impiden que reconozca sus beneficios. El espiritual ha de sentir gusto de «estarse a solas». Ha de verse «como el pájaro solitario en el tejado» (Sal 101, 8; II, 13, 4, p. 639; II, 14, 11, p. 645). Compañero de la soledad es el «silencio» (II, 29, 5, p. 709; III, 2, 2, p. 722). No ha de embarazarse el entendimiento con aprehensiones de ninguna especie, y menos endurecerse en ellas, lo que impediría «el camino de soledad y desnudez» requerido para la «sustancial unión de Dios» (II, 23, 4, p. 691). «Fue amigo de recogimiento y de hablar poco» se dice del santo en los «dictámenes» que obran en el proceso de canonización (p. 1.357). Recomendaba recordar en la cruz que Cristo «estuvo solo obrando nuestra redención» (p. 1.361). El Esposo dice de la amada:

> En soledad vivía,
> y en soledad ha puesto ya su nido,
> y en soledad la guía
> a solas su querido,
> también en soledad de amor herido (p. 1.334).

Y, ya que me he referido a san Juan de la Cruz, habría que añadir que el tratamiento de la soledad en la vida y obra de los místicos merecería en un estudio como el presente mayor atención. Mas, para que la atención fuera suficiente, habría que extenderse demasiado. Aquí no puede darse cabida a todo ese asunto.

Pero he adelantado nombres que hubiera sido bien examinar más adelante y en su lugar cronológico.

3. *La primera sensibilidad moderna*

Petrarca (1304-1374) refleja una sensibilidad embargada a la vez por un gran sentido para lo terrenal y por un fuerte anhelo moral que conduce a huir de ello. En plena edad media aún, es representante de claros intereses humanistas. Recaba para la existencia del hombre su plena condición de «humana», afirmando sus capacidades y aceptando sus límites. El autoconocimiento del hombre, aunque muy sensible a su señera dignidad, ha de dar de lado a sublimaciones antinaturales. El hombre no es habitante del cielo, si bien, sobre la tierra, es portador de un destino singular.

Lo que su mensaje literario contiene respecto a la condición solitaria del hombre nos lo dirá él mismo en términos expresos. Podría adelantarse la suma de la actitud al respecto recordando su dicho: *procul ab hominibus, non ab humanitate alienus.*

Petrarca surge en un ambiente crítico, ya preocupado por lo nuevo. Recuérdese la *Vita nuova* o el *dolce stil nuovo,* de Dante. De Dante se dice que fue el primer hombre que subió a la cima de un monte penetrado del sentido de la naturaleza. La experiencia directa de la realidad se nos muestra en escritos como su *Quaestio de aqua et terra;* y el sentido de la subjetividad, en la especie de autobiografía que es la *Vita nuova.* Pero estos rasgos se acentúan notoriamente en Petrarca.

La sensibilidad humanista de Petrarca posee rasgos en afecto que serán después típicos del hombre moderno.

Es notoria su curiosidad de saber, curiosidad de hechos nuevos y de experiencias nuevas; y de un saber que sea fruto de la propia investigación más que de la enseñanza tradicional. En sus cartas —género literario privado— parece en ocasiones Petrarca un escritor de nuestros días, que lo examine todo y deje constancia de todo. Su epistolario completo tiene por eso un cierto aspecto de colección de crónicas, donde predomina, sin duda, la reflexión moral, pero donde hay también abundantes materiales que recogen lo visto y lo oído simplemente. Muchas de esas cartas son reportajes de viajero, teñidos de matiz subjetivo, y que una mentalidad enteramente clásica pudiera haber reputado como ocupación con cosas triviales. «Todo espíritu generoso se afana tras una insaciable sed de saber» [10]. Esta expresión define la naturaleza del suyo. «Insa-

10. «Generosum spiritum inexplebilis noscendi cupiditas exagitat» (*De rebus famil. epist., Opera* V, 4, Basilea 1554, 642).

ciable deseo de saber», que no se reducía al estudio de la ciencia a través de libros, sino que buscaba el contacto con las cosas, las personas, los paisajes y los pueblos. Habla de sus viajes por las Galias y Alemania, *multa videndi ardor ac studium* [11]. La disposición humanística de su alma se manifiesta en esta frase de autoconfesión: «poseí un ingenio ecuánime más que agudo, dispuesto para todo estudio honesto y saludable». En otro lugar: «amo la naturaleza...».

Así, pues, Petrarca es universal curioso, sin que acepte doctrinas y opiniones no cribadas antes por un franco espíritu crítico. Moderado en la vida, en filosofía será ecléctico [12].

Ese afán de saber hace de él un espíritu inquieto, que todo lo prueba y todo lo juzga, y apenas en nada descansa, porque nada puede saciarle: *sentio inexpletum quodam in precordiis meis semper.* El tinte subjetivo de su obra hace la lectura cálida y personal. Petrarca lleva una consciente vida privada. Vida sentida como suya, disfrutada a título personal. Es poderosísimo a través de sus páginas el instinto de la libertad: *fuit mihi insitus amor libertatis* [13], que le lleva a desentenderse de compromisos oficiales e incluso de la convivencia. Estima el vínculo privado de la amistad por encima de cualquiera otra relación. No se muestra especialmente sensible para la autoridad. Ni apetece mando ni que le manden. Favorecido y amigo de los grandes hasta la envidia, rechaza el boato y la pompa, adversos a la quietud de espíritu [14]. *Ad moralem praecipue philosophiam et ad poeticam prono,* mira con cierta prevención al derecho: *totum iuris civilis corpus audivi... ego vero studium illud omne destitui... non quia legum mihi non placeret auctoritas,*

11. Cfr. *De origine et vita sua epist., Opera.* Introd.; *De rebus famil. epist.,* V, 3-5, *Opera,* 640-645; *Ibid.,* IV, 1, *Opera,* 624-627; *De rebus sen. epist.,* I, 1, *Opera,* 790-792.

12. «Ingenio fui aequo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem praecipue philosophiam, et ad poeticam prono» *(De orig. et vita sua epist.,* Introd.). «Deambulandi peripateticum morem nostri. Placet naturae, moribusque meis aptissimus est, ex opinionibus quaedam placent, aliae autem minime, non etenim sectas amo, sed verum» *(De reb. famil, epist.,* VI, 2, *Opera,* 657).

13. *De reb. famil. epist.,* VII, 6, *Opera,* 676; VII, 3 *Opera,* 697; VI 2, *Opera* 657.

14. *Ibid.,* II, 3, *Opera,* 590; VIII, 5, *Opera,* 696. «Tantus fuit mihi insitus amor libertatis, ut cuius vel nomen ipsum libertatis, vel illi esse contrarium videretur, omni studio declinarem».

quae absque dubio magna est..., sed quia earum usus nequitia hominum depravatur [15].

En Petrarca lo privado pesa de tal forma que para penetrar en él hace falta seguirle por la varia vicisitud de su vida.

Es ajeno al *épos* heroico comunitario, entregándose a la experiencia lírica de flujo personal. Por eso se explica que en su obra se hallen tantos elementos autobiográficos. La autobiografía será género literario moderno, propio de hombres que tienen una vida secreta que revelar.

Le preocupó ante todo el tema del hombre. Muchas maravillas hizo Dios, *nihil tamen homine mirabilius fecit.* Hombre afanoso de experiencia personal, será un solitario, y en la soledad de la propia reflexión encontrará la riqueza de su mente. Petrarca es un incansable enaltecedor de la vida solitaria. *Mihi solitudinis avido* [16]. Peripatético y solitario, hacía sus correrías de curioso visitando Roma. En varias de sus cartas aconseja la vida solitaria, y a describirla consagró un opúsculo expresamente. Detesta el boato que hincha y prefiere la sustancia moral recoleta: *tantum habere, quantum alit, non quantum angit.* Le angustian los cuidados y los negocios; y opta por el ocio campestre frente al negocio ciudadano [17].

La «vida solitaria» es seductora no por lo que tiene de negativo desentendimiento, sino por lo que promete de positiva *humanitas.* Sobre todo por lo que contribuye a hacer del hombre la figura más humana, más perfecta, de cuantas cabe imaginar: la de humanista. *Solitudo sine litteris exilium est... Adhibe litteris, patria est.*

El «ocio y la libertad», que en ella se logran, disponen a todo lo calificado y creador. Amar la soledad no implica odiar a los hombres, *neque adeo inhumanus sum.* La soledad es amable porque desembaraza y centra; es placentera cuanto la urbe y el foro son agobiantes. Pero la soledad fecunda es la elegida como espacio para una vida sustancial y armónica. Es seductora la vida solitaria cuanto repulsiva la soledad meramente material, insolente y selvática. *Sit otium modestum et suave, non insolens; sit solitudo tranquilla, non ferox; sit denique solitudo non immanitas, in quam qui venerit miretur humanitatem... Medium inter extrema.* El

15. «Convivere cum amicis... iucundum... Nihil mihi magis quam pompa displicet» *(De orig. et. vita sua epist.*, Introd.).

16. *De reb. famil. epist.*, V, 4, *Opera*, 643.

17. *De reb. famil. epist.*, VIII, 5, *Opera*, 696.

amor a la soledad no acerca a las bestias ni a los dioses, sino a lo más humano que puede encontrarse en el hombre. Todo esto, *dum licuit semper feci, et quam cupide nunc faciam vides* [18].

La actitud íntima de Petrarca podría descubrirse sin más que leer una de sus cartas que suele citarse con particular insistencia, sobre todo cuando se trata de señalar las relaciones entre Petrarca y san Agustín. Es la *Epístola* a Juan Columna, en la que describe su excursión (1337) al monte Ventoso y sus reflexiones al caso.

En ella se patentiza su curiosidad, su afán de experiencias nuevas, su sensibilidad para el goce de la naturaleza, su fuerza de introspección, el gusto por los temas humanos, el sentimiento de la dignidad del hombre, la voluntad de vida subjetiva y cultivo interior.

Altissimum regionis huius montem, quem non immerito Ventosum vocant, hodierno die, sola videndi insignem loci altitudinem, cupiditate ductus ascendi. Este puro deseo de «ver por ver» se subraya considerando que la empresa la acomete por mera curiosidad y con carácter privado; se acompaña de un hermano más joven, y emprende el ascenso, que no parece tener utilidad ninguna, ni obedecer a designio razonable. Se escala el monte por el gusto de la escalada, prácticamente para nada. El gusto moderno de la aventura queda bien de relieve. El pastor que encuentran en el camino se les había adelantado; también él, cincuenta años antes, hizo la experiencia: *in verticem ascendisse, nihilque inde retulisse,* y nadie desde entonces volvió a intentar nada semejante. A Petrarca estas razones le sirven de estímulo en lugar de desánimo. Y enseguida se empieza a ver que la ascensión conduce a algo: *Illic a corporeis ad incorporea volucri cogitatione transiliens, his aut talibus meipsum compellebam verbis. Quod totiens hodie in ascensu montis huius expertus es, id scito, et tibi accidere, et multis accedentibus ad beatam vitam... Equidem vita quam beatam dicimus, celso loco sita est, arcta, ut aiunt, ad illam ducit via, multi quoque colles intereminent, et de virtute in virtutem praeclaris gradibus*

18. *De vita solitaria,* I, 4, 1. *Opera,* 234; *Ibid,* I, 5, 4, 243; *Ibid.,* I, 4, 4, 235; cfr. *De reb. sen. epist.,* XIV, 4, *Opera,* 933; XV, 3, 950. *De reb. famil. epist.,* VII, 3, *Opera,* 675. *De reb. sen. epist.,* VIII, 4, *Opera,* 693; *De orig. et vita sua epist.,* Introd. En este último lugar se refiere al momento de retirarse del fastidio ciudadano a *Vallis clausa* —*Vauclause*— a quince mil pasos de Avignon, donde se traslada con sus libros, y sería largo contar, nos dice, «quid ibi multos ac multos egerim per annos».

ambulandum est. In summo finis est omnium, et vitae terminus, ad quem peregrinatio nostra disponitur. Traducido a términos morales, he aquí un sentido del esfuerzo, al primer pronto gratuito, de subir a la montaña. Sin duda semejante actitud traiciona al puro esfuerzo fáustico de la acción sin fin; pero la reflexión moral no niega por el momento la primitiva voluntad de experiencias nuevas. *Haec mihi cogitatio, incredibile dictu est, quantum ad ea quae restabant, et animum et corpus erexerit.* Llegan a la cima. Allí hay una pequeña planicie, donde rendidos descansan, gozándose, con auténtica emoción naturalista, en la pureza exenta de las alturas y en la libertad de horizontes. *Primum omnium, spiritu quodam aeris insolito, et spectaculo liberiore permotus, stupenti similis steti.* Se trata de una vivencia personal, de un contacto subjetivo directo con lo «insólito», con lo original y libre. A la descripción del majestuoso paisaje sigue la vuelta. Petrarca, entre dos mundos, necesita una última razón de sus actos y de su vida. De nuevo se impone la consideración moral, y esta vez, para ver en ella la única inversión razonable del tiempo y del esfuerzo. Desde la cima de sus años maduros rapasa la vida anterior y, ante lo lábil de todo evento, busca una afirmación decisiva que dé sentido a la existencia. Entonces tropieza con las *Confesiones* de san Agustín, en un pequeño ejemplar que lleva siempre consigo; lo abre al acaso y se encuentra con el pasaje del libro X, 8, 15: *Et eunt homines admirari alta montium, et ingentes fluctus maris, et latissimos lapsus fluminum, et occeani ambitum, et gyros siderum, et relinquunt seipsos.* El pasaje parece tan indicado que impresiona al lector y muda el giro de su pensamiento e interés. *Obstupui fateor, audiendique avidum fratrem rogans ne mihi molestus esset, librum clausi iratus, mihimet quod nunc etiam terrestria mirarer, quia iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem, nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum. Tunc vero montem satis vidisse contentus, in meipsum interiores oculos reflexi, et ex illa hora, non fuit, qui loquentem andiret, donec ad ima pervenimus.* En el descenso, a medida que merma la grandeza de la montaña, crece la grandeza del espíritu: *in tergum versus cacumen montis aspexi, et vix unius cubiti altitudo visa est, prae altitudine contemplationis humanae* [19]. Con san Agustín lamenta que vayan los hombres a admirar las cumbres de las montañas, olvida-

19. *De rebus famil. epist.*, IV, 1, *Opera*, 624-627.

dos de sí mismos. Es clara la versión antropológica moralizante con que concluye el relato. Ello nos obliga a considerar a Petrarca como un momento divalente, en el que apuntan las preguntas a inquietudes propias del hombre moderno, pero en el que también terminan sobreponiéndose las respuestas y seguridades heredadas de la tradición.

El estado del alma que estos pasajes denuncian constituye, de todas formas, algo «peculiar e inédito». Expresamente lo subraya Dilthey:

> «a los treinta y dos años... subió al Mont-Ventoux... Abrió las *Confesiones* de san Agustín... En ese día y hora se dieron cita en él el socrático *scito te ipsum,* el agustiniano *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* y su propia preocupación por los estados individuales, incomparablemente vivos de su alma. Era algo peculiar e inédito. En esos días de total mundanidad de la iglesia, no lejos de la corrupción de Aviñón, un italiano aficionado a los grandes autores romanos, sus antepasados, y un poeta dispuesto a regalar todas las sutilezas escolásticas por un momento de vida plena: así pudo concebir la idea de querer ser hombre de veras y completo, de vivir su vida sin reservas... Lo que arrebató a la época fue que... estaba dispuesto a describir los pliegues de su corazón y que se mostró como un hombre con el cambio natural de sentimientos que trae la edad, el ímpetu amoroso de la juventud, el afán de gloria de la madurez y el desengaño hasta la acidia de la vejez. El retiro filosófico de Vaucluse, donde con gusto fechaba sus cartas *en el silencio de la noche* o *al romper el alba,* era una verdad para él y para su tiempo. Escribió un libro *De vita solitaria*: transpira la alegría por el reposo, por la libertad y el ocio, propicios a la meditación y la escritura. Nada había deseado en la vida más que su coronación como poeta, que tuvo lugar en el Capitolio, el año 1341, y, sin embargo, tampoco era una simulación cuando se preguntaba si no hubiera sido mejor haber marchado a pasear por el bosque y la campiña entre los campesinos que nada sabían de sus versos'» [20].

San Agustín, en el ocaso del mundo antiguo, se adelantó a sentir la realidad, sobre todo la realidad humana, con sensibilidad moderna. Se explica la admiración que por él sentía Petrarca [21].

20. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* México 1947, 30-31; cf. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu,* México 1944, 389.

21. W. Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII,* 31; cf. P. Courcelle, *Les Confesions de saint Augustin dans la tradition littéraire,* Paris 1963, 329-351; Petrarca, *De rebus famil. epist.,* IV, 9, *Opera,* 635; *De rebus sen. epist.,* XVI,2, *Opera,* 966; *Epist. var. liber.,* 22, *Opera,* 1.001.

La experiencia de Petrarca coincide con el cambio de mentalidad que en la historia de las ideas representa el «ocaso de la edad media».

Acordes con esa experiencia (que no excluye los ecos clásicos) son estos dos testimonios, seleccionados entre los muchos que podrían elegirse, y que proceden de humanistas de nuestro siglo XVI: el primero, de Pérez de Oliva; el segundo, de Sabuco de Nantes.

> Aurelio.— ...Porque los hombres aman la soledad, y tanto más cuanto son más sabios.
>
> Antonio.—Porque cuando a ella venimos alterados de las conversaciones de los hombres, donde nos encendimos en vanas voluntades, o perdimos el tino de la razón, ella nos sosiega el pecho y nos abre las puertas de la sabiduría... Ninguno hay que viva bien en compañía de los otros hombres, si muchas veces no está solo, a contemplar qué hará acompañado. [Bien es cierto que Aurelio pica en misántropo y piensa que es «el aborrecimiento que cada hombre tiene al género humano» el que nos inclina a apartarnos unos de otros y buscar refugio en la soledad. Pero Antonio encuentra en ella el clima de meditación que le lleva a descubrir la excelencia de la condición humana].

> La amistad y buena conversación es muy necesaria para la salud del hombre, porque el hombre es animal sociable, quiere y ama la conversación de su semejante, en tanto que algunos llamaron a la buena conversación quinto elemento con que vive el hombre; es necesario el hablar, y conversar al ánima a sus tiempos, y entender en algo de pasatiempo, porque el alma empleada y atenta en algo aprovecha para la salud y, al contrario, estando queda y ociosa, como el agua encharcada, se pudre. También por otra razón son necesarios los amigos, porque si el alma no tiene en qué emplear su amor natural..., luego se marchita y desmaya, y hace melancolía y tristeza, quedándose cómo vacía... El amigo es otro yo... La soledad hace el contrario efecto de la buena conversación, deriva mal humor en su proporción, hace melancolía y tristeza, da tormento y angustias, como el gran deseo, si no tiene compañía consigo de gran entendimiento y filosofía para hablar y conversar consigo mismo y con su prudencia; que este tal más acompañado está cuando solo, y más solitario cuando acompañado. Por eso dijeron bien: «el solo, o es como Dios, o es como bestia, que no siente la falta de compañía». Esta soledad, silencio y tranquilidad son diferentes, porque a ratos son buenas, y a ratos son malas... La soledad es mala a los tristes y melancólicos, y les acarrea más daños que a otros. La soledad es buena para el buen cristiano a sus tiempos y horas, y en ella se halla lo que muchas veces se pierde en la conversación, hablando y conversando con Dios en la oración bocal o

mental, y haciendo paradas en la vida, entendiéndose a sí mismo, y considerando el camino y vía que lleva entre manos, y el fin a donde va a parar [22].

4. *La* forma mentis *que se abre paso*

El mundo estará compuesto para Descartes de «naturalezas solitarias» —*naturae solitariae*—. Desde finales de la edad media, y con la imposición de la fría racionalidad, queda desencantado, sin alma. Cada cosa dentro de él se cierra sobre sí misma. El nominalismo de Ockham ve el mundo como el arenal de un desierto, como una polvareda de soledades. Ese mundo que tenemos delante y consta de «naturalezas solitarias», es un reto para nuestra facultad cogitante, al que se responde comparando unas cosas con otras, llegando así a conocerlas. Conocerlas es reducirlas a unidad, pensándolas todas desde único punto de vista, o midiéndolas con igual medida. Pero una medida asociadora de cosas solitarias será por naturaleza exterior a esas cosas. La filosofía moderna significa el continuado esfuerzo por identificar ese poder unificador, al que atribuir la voz de orden de la realidad. En este sentido toda ella se desarrolla respondiendo a un impulso dominativo, instrumentalizador. Se señala un principio, en la conciencia o en la naturaleza, se le atribuye voluntad de príncipe, y esa voluntad hace ley: todo queda determinado por sus mandatos. El conocimiento del mundo queda asegurado en base a la introducción para asegurarle de una instancia positiva de orden. La solitaria condición de las naturalezas queda conjurada por la voz de orden del dictado de turno. Lo que vale para las naturalezas físicas vale para las políticas. El orden de la *polis,* el «estado civil» del hombre, es añadido a su naturaleza: el

22. H. Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre,* Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, s. f., 33-35 (Ed. Rivadeneyra, Madrid 1876, t. 65, 385); O. Sabuco de Nantes y Barrera, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre y otros escritos,* Madrid 1981, 135-137 (Ribadeneyra, Madrid 1876, t. 65, 345-346). Hay, pues, una soledad mala, que da en melancolía y vacío interiores; pero hay la soledad buena, la del sabio, que ayuda a recobrar el «tino de la razón» en el sosiego de las «vanas voluntades». Sobre esas dos formas vimos pronunciarse a fray Luis de León. Cuando llegue Gracián *(El Criticón),* ya ingresados de lleno en nueva época, y debido al rechazo o no asimilación del espíritu de la misma, no encontrará «buena conversación» en que emplear su propia experiencia de la soledad, que se esteriliza en avisos y cautelas.

hombre no es intrínsecamente social, no es social por naturaleza. Será a lo sumo empíricamente asociable. El orden de la sociedad es un arbitrio hecho al dictado de la voluntad: arbitrio que se concreta en un pacto o contrato.

Todo esto tenía precedentes en los filósofos de la antigüedad griega, si bien allí el pensamiento se las ingenió para quedar al abrigo dentro de últimas estructuras cósmicas, y con ello conjurado el espectro de la soledad. Así, desde los «arqueologismos» presocráticos hasta las redefiniciones que, a partir de Sócrates, se da del principio «noético» ideado por Anaxágoras y encargado de dotar al universo de orden; principio, no por más «sobrio» que aquellas «arqueologías», menos asegurador de la realidad y del hombre dentro de ella. A este respecto, los racionalismos posteriores no han inventado nada. Lo que han hecho es depurarse de acuerdo con las exigencias de una razón crecientemente crítica.

Lo que faltó al racionalismo antiguo fue la comprensión de la «práctica» en el sentido fuerte del término; es decir, como *logos* o *ratio* (a la vez concepto y palabra) con valencia de causa de la realidad conocida o dicha. No se alcanzó a comprender la posibilidad de hacer cosas con ideas o con palabras, o, lo que es igual, atribuir fuerza «creativa» a la mente humana. Pero sobre esto, más adelante.

Aristóteles fue racionalista entre los antiguos, a su modo y en lo que cabe. También para él las sustancias eran primeramente solas, individuas. «Para Aristóteles [escribe Ortega] el carácter más decisivo del auténtico ser es la soledad» *(La idea de principio en Leibniz,* Buenos Aires 1956, 267). Esas soledades quedaron metidas en cintura gracias al ingrediente animista que impregna todo su sistema. Animismo implicado en su concepción de las «formas sustanciales» y las «cualidades reales», especie de animáculas místicas, que tanto soliviantaban al desencantado y desencantador Descartes. Ello es que el universo de Aristóteles se entiende disparado enteléquicamente hacia la unidad. Entelequia quiere decir forma interna autofinalizándose, actualizándose. Pero todo el aparato universal, en realidad más bien organismo, tiene que recibir su moción de fuera, del correspondiente *deus ex machina.* Y así tiene que ser para que el sobrio invento de Anaxágoras responda funcionalmente como principio. Aristóteles, en el libro XII de la *Metafísica,* excomulga a todos sus predecesores, bien porque dejaban al mundo sepultado en la ebriedad de unos u otros principios o fuerzas oscuras, bien porque, pensándole a las claras mediante ideas o números, no se

veía modo de relacionarlos con la realidad. Lo que él hace es unir las dos cosas, concibiendo al cosmos como un conjunto de números animados y animantes, pariendo de consuno el orden y la unidad. La inteligibilidad de los seres, formativa y operativa a la vez, entraba a constituir la estructura funcional de las cosas del mundo que él llamó naturalezas, la naturaleza de las cosas y de cada cosa. En esa constitución de la naturaleza radicaba su explicación teleológica. Hablar de *télos* o de fin es lo mismo que hablar de orden y unidad. Los fines se jerarquizan hasta alcanzar el supremo fin, que para cada cosa es la actuación de la potencia de su naturaleza y para el universo la perfección de las virtualidades latentes en su principio. «Todas las cosas están coordinadas hacia una». Unidad del Sumo Bien, que «mueve en cuanto es apetecido o amado». Se pregunta si este Sumo Bien radica en el orden interno o si es separado. Aristóteles piensa en las dos cosas, a modo de lo que pasa en un ejército, donde el bien resulta del orden del propio ejército y de su referencia al jefe, teniendo preeminencia este último: «pues existe el ejército por el jefe, no éste por aquél». En orden al bien de la victoria por la que responde el jefe se explica el bien el ejército. Otro tanto pasa en el universo, donde el primer motor es el más alto bien, razón del bien del orden del propio universo (XII, 10, 1.075 a). Cualquiera otra solución deja al mundo sin gobierno. «Pero los entes no quieren ser mal gobernados. 'No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando'» (*Ibid.*, 1.076 a). Santo Tomás comenta: *Unde relinquitur totum universum est sicut unus principatus et unum regnum. Et ita oportet quod ordinentur ab uno gubernatore. Et hoc est quod concludit, quod est unus princeps totius universi, scilicet primum movens, et primum intelligibile, et primum bonum (In Metaph.*, XII, 12, nn. 2.627-2.663). Para santo Tomás ese *Primum* es Dios. Quedando aparte las implicaciones teológicas que conlleva la interpretación tomista, dejado asimismo el movimiento racionalizador que preside la discusión aristotélica, el resultado será la máquina del universo pensada por el averroísmo. Todo queda bien seguro en esa maquinación. Si el hombre, en experiencia de su libertad, ha de poder responder al proyecto ético personal y al designio de salvación, tendrá que verse como anomalía en ese universo, radicado por principio fuera de él, sintiéndose como soledad, como aquella *ultima solitudo* en que consiste la persona, con la que Escoto respondió al reto averroísta en cuya doctrina se veía desarrollada con toda consecuencia la tesis

del «hombre hecho para el sábado». Esta dualidad llena la reflexión de toda la filosofía moderna, en la que la soledad define la condición del hombre radicado en libertad frente a un mundo que le es extraño. Tal extrañeza sólo fue vencida en los casos en que se sobrepuso alguna reformulación de la solución averroísta, como ocurre en Hobbes o Spinoza.

Entre las circunstancias que dan paso a la autocomprensión moderna del hombre como criatura solitaria en un universo sin centro y sin límites tiene significado especial la imagen que de ese universo resulta de la ciencia, ya a través de su desarrollo en la baja edad media, pero sobre todo desde Copérnico con la nueva cosmología, el sistema astronómico que, privando de centralidad a la tierra, dejaba al hombre perdido en los espacios sin fin, abrumado de aquel sentimiento cósmico que causaría el sobrecogimiento de Pascal. Deja de constituir eje seguro de referencia la arquitectura fija de los astros girando en torno de la tierra, firme en ella el hombre como señor de lo creado en un todo providentemente ordenado por el Creador. El centro de referencia pasa a la conciencia individual que, privada de morada exterior en un centro físico, habrá de buscarla en dirección moral, en el tiempo y no en el espacio. Ese ingreso en la conciencia tiene por único punto de apoyo al individuo que, ante la nueva imagen del universo, deja de sentirse en él como en su morada.

Esa imagen del universo se traduce en nueva comprensión del puesto del hombre en la sociedad y en la historia. Se pierde el sentido para la sociedad medieval jerárquica, dispuesta en un orden de rangos cualitativos y gobernada por la ley eterna; así como la confianza en una historia obediente al plan providencial divino. El hombre pierde fe en la autoridad. Ha de tomar en sus manos su destino, sintiéndose soberano para realizarse bajo su libre juicio y por su esfuerzo personal; teniendo que hacerlo. Esta idea tiene sus raíces en el concepto bíblico del hombre, hecho a imagen de Dios y consagrado en dignidad sobre toda otra criatura. Pero la piedad cristiana la pensó en el contexto de humilde sumisión a los designios de Dios. Alcanza autonomía conforme van secularizándose las conciencias y sale a primer plano en los autores humanistas que dan paso al renacimiento. Obras como *De dignitate et excellentia hominis* (G. Manetti) y *De hominis dignitate* (G. P. della Mirandola) la expresan con una convicción contagiosa para la época.

Este hombre, soberano de sí mismo, siente como misión ética el poner en obra su vida mediante el esfuerzo personal, en la cuenta de poder ser lo que se propone ser. *Homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal. Sed quorsum haec? Ut intelligamus postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus* (G. Pico della Mirandola, *Opera* I, p. 315). Esa condición pone de relieve la grandeza y dignidad del ser humano, pero exige de él una fortaleza singular. Perdido su puesto en el centro del universo y también la seguridad en un Dios que se aleja y cuyos designios se esconden en el misterio, se encuentra solitario en el mundo. Individuo aislado en medio de los demás hombres y responsable en privado del destino de la humanidad.

El renacimiento se abre bajo el signo del individualismo, en el que se dan esas dos caras: de exultante soberanía y libertad por una parte; de incertidumbre e inseguridad por otra. El arquetipo de la soledad-aislamiento de la era individualista aparecerá descrito en la novela del solitario Robinson, mezcla de industrioso egoísta a lo Adam Smith y de bondadoso salvaje a lo Rousseau.

A partir de ese individualismo, radicado en soledad, ha de entenderse la *humanitas* que define a los siglos modernos. De aquella soledad está hecha esa *humanitas* en la que viene envuelto un compromiso ético. Hay un individualismo que parece negarse a admitir cualquier forma de activación ética. Es aquel en el que se secan todos los arraigos y, hermético sobre el egoísmo de los particulares, amenaza con la soledad cerrada a todo encanto y a todo valor. Con frecuencia se ha interpretado de esa forma el individualismo moderno, atribuyéndole todas las lacras y vicios de que han tenido experiencia nuestras sociedades. Se trata entonces de un individualismo cuantitativo incapaz de abrirse a un orden humano de sociedad y seco de toda vida histórica. En otras ocasiones, lo que se subraya desde el romanticismo, en la afirmación del individuo como «individualidad» cualitativamente poderosa, creativa o genial, se tiende a ver la encarnación mística del unánime destino humano. Esas dos tendencias se entrecruzan y mezclan dando como resultado la compleja peripecia de la conciencia moderna y contemporánea. Hemos de ocuparnos de algunos de los momentos más significativos de la misma, poniendo de relieve la carga de soledad de la que se acompaña, así como lo que con ella se hace.

El antropocentrismo moderno ha sido calificado, entre otros por Levinas, como «egológico», expresión antropológica de un «yo soli-

tario», que se impone tanto en el racionalismo, de Descartes a Kant, como en el empirismo, de Bacon a Hume. Esa egología se ve encubierta, pero no transcendida, en el colectivismo posterior. «Cósmica y socialmente el hombre moderno, en las civilizaciones industrializadas, es un ser sumamente aislado y solitario». Situación ante la que reaccionaron los movimientos socialistas tratando de sustituir el aislamiento por la solidaridad. Sus orientaciones utópicas creían ver convertida en hecho esa sustitución. Pero esas orientaciones, alentadas por nuevas formas de animismo, han solido quedar reducidas a buenos deseos, que, cuando quisieron traducirse en realidad, se manifestaron fracasos. El socialismo organizado en consonancia con la civilización industrializada no ha hecho sino reforzar un colectivismo de soledades, no por menos expresadas menos efectivas [23].

La afección de la soledad es propia de las sociedades urbanas. Es en el anonimato de la ciudad donde el hombre sufre de vida solitaria. Soledad padecida, que es un peso; mas también soledad escogida, que significa libertad. La soledad en esa doble manifestación ha sido testimoniada por la literatura de todas las épocas que han conocido un auge de la vida urbana. Así, por ejemplo, en el imperio romano en los primeros siglos de nuestra era. También ocurre esto a fines de la edad media. Para el siglo XVII, y como uno de los rasgos del espíritu del tiempo que acompaña a la «cultura del barroco» —cultura urbana—, puede escribir Maravall:

> Esa vivencia de la insalvable distancia a que quedan de uno los demás [en las ciudades] está en la raíz que condiciona el desenvolvimiento del tema de la soledad en el barroco. Dejando aparte el ensayo de Montaigne sobre el tema, es obvio referirse a poemas tan conocidos en la literatura barroca como *Las soledades* de Góngora o *La solitude* de Th. de Viau, aunque sean diferentes entre sí, coincidentes, no obstante, en el tópico que les sirve de base. La riqueza del tema de la soledad en la poesía española del siglo XVII —de la que precisamente el poema gongorino no es de los que más ofrecen— se puede comprobar en el estudio que le dedicó Vossler (*La soledad en la poesía lírica española,* Madrid 1941). Llega a convertirse en un tópico de la literatura, que penetra también en la novela, con las *Soledades* de Jerónimo Fernández de Mata (1639) o Cristóbal Lozano y sus *Soledades de la vida y desengaños del mundo*

23. J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica,* Salamanca [4]1981, 32-40; cf. St. Lukes, *El individualismo,* Barcelona 1975, sobre todo cap. I y II.

(1652, repetida la edición en 1662)... Quien hace un planteamiento acorde con la situación es Lope de Vega: en la aldea «no es posible el vivir allí un hombre a su albedrío», porque la intromisión de los demás le oprime y la austeridad del solitario levanta una irritada y maligna curiosidad que le cerca a todas horas, mientras que en la corte su mayor ventaja es que «ni en la bondad ni en la maldad, como no sea cosa muy descollada, se repara». La ciudad es afirmadora del «individualismo del hombre moderno». Lo que confirma el repetido dicho de que «el aire de la ciudad hace libres». Clima igualmente de la activa privatización de la vida y de experiencia de la soledad (J. A. Maravall, *La cultura del barroco,* Madrid 1975, 259-260).

Con el paso de la sabiduría o filosofía de tradición, que domina en el mundo antiguo y medieval, a la filosofía moderna, cruzamos la frontera de dos formas de mentalidad. Los efectos de ese paso no se reflejan sólo, aunque sí privilegiadamente, en la filosofía, sino en el modo de estar el hombre en el mundo y en la forma de entender la cultura. Toda la transformación se basa en la experiencia de excentricidad que viene a tener el hombre frente a la naturaleza, excentricidad consagrada al tomar como punto de partida de la reflexión la conciencia. Con lo que se modifica el modo mismo de entender la reflexión, tradicionalmente actuada como «pensar», pero que desde ahora se actuará como «conocer». Donde «pensar» significa intelectualizar un legado de saber que viene del fondo de los tiempos o se lee en la inteligibilidad de la naturaleza. Frente a esto, «conocer» significa un orden de saber sobre el que el sujeto cognoscente tiene dominio al establecerlo sobre evidencias o constataciones de principio. Sobre este punto volveré más adelante. Lo que ahora quiero indicar es sólo que la experiencia de la soledad cambia con esa transformación. La soledad *inducida* y nunca radical pasa a ser radical y *constitutiva.* La cara que va a presentar el fenómeno-soledad no es nueva en el sentido de que nunca antes hiciera su aparición. Precisamente es la concepción creatural que el cristianismo tiene del hombre la que posibilita esa transformación. Pero la mentalidad cristiana se solidarizó demasiado durante siglos con las tradiciones sapienciales antiguas o con las filosofías naturalistas clásicas. Sólo a finales de la edad media empieza a vivir el hombre desde su razón de contingencia. Es cuando el ser persona puede llegar a definirse como soledad. «Soledad última», que, sin embargo, no será radical, en cuanto abierta a Dios. Con el ingreso en la edad moderna se seculariza esa experiencia, y es cuando pasa

a autocomprenderse el hombre como realidad solitaria arrojada en la inmensidad de los espacios. Tampoco en esa edad moderna es unánime esta experiencia, pero sí define lo que puede llamarse conciencia de época. Esa conciencia es la que de más en más cobra lucidez hasta alcanzar los testimonios de soledad existencial de los dos últimos siglos, es decir, de la época contemporánea. Paso a recoger los testimonios que ofrece al respecto la literatura, también particularmente la filosófica.

5. *Nada más que hombre*

Los *Ensayos* de 1580-1588 de Montaigne (1533-1592) son, a este respecto, un hecho literario típico. Esos *Ensayos* —diario de una vida que no intenta ser más que diaria— son meditaciones privadas de tinte ya enteramente subjetivo, íntimo. «Despójese del birrete, la toga y el latín», recomienda al profesional escolástico de la ciencia. El saber verdadero carece de empaque; dice con simplicidad lo que ocurre, y apenas si lo dicho traspasa el valor de la ocurrencia. Este meditar privado es fruto de la soledad. Los sentimientos de tolerancia o comprensión, y la capacidad de goce de la vida que se refleja en ellos, son del todo modernos. El mismo fenómeno literario del «ensayo» es algo típico de la modernidad.

Montaigne fue un convencido solitario. A la soledad dedica también una de sus meditaciones (la 39 del libro primero). «La cosa más grande del mundo consiste en saber ser para sí —*être à soy*—». Dejando de lado la discusión teórica sobre la «precedencia entre la vida solitaria y la activa», él personalmente opta por la primera: *nous entreprennons de vivre seuls;* y es la recomendación que da a los demás: *retirez vous en vous* [24]. Sin duda, de la verdadera soledad puede gozarse incluso en medio de las ciudades; pero es más completa cuando se disfruta apartado. Nos invita a ganar conscientemente nuestra soledad y a encontrarnos en ella a placer. Retiraos en vosotros mismos; pero antes disponeos a recibiros, que también puede salir fallida la soledad [25].

No se ha de obrar en vistas a cómo pueda hablar el mundo de uno, sino buscando solamente la interior satisfacción. A Cicerón le califica de ostentoso y locuaz, pues sus meditaciones eran fruto de

24. M. de Montaigne, *Essais* I (ed. Coubert-Boyer), Paris 1872, 39, 307, 315.

25. *Ibid.*, 317 s.

un retiro forzado, interregno a nuevas oportunidades de acción pública.

No fue en verdad Cicerón un modelo de hombre íntimo. Era de los que tomaban la filosofía como consuelo o tregua en los azares de la vida. El verdadero hombre de espíritu «nada ha perdido cuando se tiene a sí mismo». Montaigne, por natural condición y además por reflejo discurso, se inclina a pensar que el sitio para hacerse humano es el retiro.

«Soy yo mismo la materia de mi libro», afirma desde las primeras líneas. Huye de adornar el objeto para no desfigurarlo, y además para dejar advertido que no tiene mucha importancia. Montaigne quiere escribir «un libro de buena fe», sincero. No es un libro de solemnes pruebas y transcendentales idealizaciones. Preludia a Rousseau en el deseo de mostrarse a través de él como es, en la ingenuidad de su pura condición de hombre. El objeto parecerá a los lectores «vano y frívolo»; el autor produce una escritura «doméstica y privada», sin pretensiones de prestar servicio alguno, ni cimentarse con ella una gloria de sabio; escribe en tono de familia y amistad [26].

Las pocas líneas de las palabras «Al lector» subrayan con inequívoca claridad los rasgos más típicos del ideal moderno. De Petrarca a Montaigne hay la distancia que media entre la discusión y la duda; Petrarca todo lo discute curioso, Montaigne todo lo duda escéptico. Cierto que venciendo las resistencias de una crítica personal, pero al fin las afirmaciones tradicionales siguen, en Petrarca, informando activamente la existencia. Muy otro es el caso de Montaigne. El hombre queda a nivel humano, sin entusiasmo ni pena. *Je propose une vie basse et sans lustre* [27]. El saber como el vivir son asuntos personales y privados.

Las preocupaciones, los trabajos, la ambición empujan en dirección contraria de la vida discreta. No se puede ser libre importunado por unos u otros asuntos. Los devotos y los sabios le enseñan el camino de esa libertad, que no se encuentra más que retirándose en sí mismo, lugar de «la verdadera soledad». Sabiendo que «el hombre juicioso nada ha perdido si se tiene a sí mismo». «Es preciso reservarnos una rebotica enteramente nuestra, del todo franca, y

26. *Ibid.*, I, 1-2.
27. *Ibid.*, III, c. 2, al comienzo.

en la que estableceremos nuestra verdadera libertad, nuestro principal retiro y soledad». El que se afirma ahí es para sí mismo un mundo: *in solis sis tibi turba locis* (Tibulo, IV, XIII, 12). Apoya su exhortación con un selecto acopio de citas clásicas, que inducen a que cada uno sepa elegir su propio camino: *unusquisque sua noverit ire via* (Propercio, II, XXV, 38). Vía hacia el respeto y la dignidad: *rarum est enim ut satis se quisque vereatur* (Quintiliano, X, 7). Respeto y dignidad que sólo se alcanzan cuando se tiene «la más grande cosa del mundo, que es saber ser sí mismo» (Séneca, *Epist.* XX). Saber encontrar el contento en uno mismo es la suma de la filosofía. Para ello hay que hacer como los animales que borran las huellas a la entrada de su guarida. Lo que hay que buscar no es que el mundo hable de uno, «sino cómo hemos de hablarnos cada uno a nosotros mismos». Así pues, «retírate en ti; mas prepárate antes para recibirte». En eso consiste «la verdadera soledad» [28].

He ahí un tema que los moralistas franceses posteriores invocarán de continuo como honda lección de sabiduría. «Un espíritu sano toma en la corte el gusto por la soledad y el retiro». «Todo nuestro mal viene de no poder estar solos» [29].

En Montaigne se refleja la extrañeza que provoca la nueva imagen del mundo a punto de formarse. En relación con ella, el hombre deja de ser centro de lo creado, habitante seguro de una morada —toda la naturaleza— hecha para él. La nueva visión le libera, pero a la vez le desampara. En el espacio y tiempo infinitos y ante el curso de los astros, es un ente sin mayor relieve. La extrañeza cobra aquí específica densidad, ya que el hombre queda descolocado y perdido en la inmensidad. Montaigne es, ahí, una especie de Copérnico de la antropología [30]. El hombre se hace excéntrico

28. *Ibid.*, I, 39, como resumen en la página final de ese ensayo.

29. Labruyère, *Les caractères ou des meurs de ce siècle*, Paris 1962, 253, 329.

30. «Je propose une vie basse et sans lustre: c'est tout un; on attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée, que à une vie de plus riche estoffe: chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition. Les autheurs se communiquen au peuple par quelque marque particulière et étrangère: moy le premier par mon estre universel, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poete, ou jurisconsulte. Si le monde se plaint de quoy je parle trop de moy je me plains de quoy il ne pense seulement pas à soy» (*Essais*, III, 2). Bajo el título de «L'humaine condition» desarrolla Erich Auerbach el capítulo dedicado a Montaigne (vid. su obra «*Mimesis*»: *la realidad en la literatura*, México, 1950, 265). Es comentario a un fragmento de los *Ensayos*, correspondiente

respecto a sus bases de tradición. La extrañeza moral que deriva de la concreta dignidad de lo humano entre todas las cosas pasa a ser extrañeza física. Consciente de esa extrañeza, el espíritu comprueba que tiene por dote la soledad [31]

6. *Descartes*

Un genuino producto de esta experiencia solitaria es Descartes (1596-1650). Descartes no viene de nadie y en definitiva no llega a nadie. El filósofo invita a que cada uno llegue a sí mismo para ensayar el posible edificio humano sobre el propio interior. La instancia de Sócrates hacia el uno mismo acaba aquí en cerrada intimidad. Ni Dios ni el mundo dan respuesta al problema del hombre. El hombre tiene una respuesta estrictamente humana: la respuesta que estriba en el reconocimiento y afirmación de aquello que le constituye en humano, la conciencia. La psicología subjetiva se convierte en metafísica de la subjetividad.

al capítulo segundo del libro tercero, y que comienza por esta expresión tan ilustradora: «Les autres forment l'homme: je le recite». Los *Ensayos* contienen una forma de saber no condicionada a métodos y fines profesionales; era el saber apropiado al *honnête homme,* cultivador de la «vida privada», como un recinto exento y solitario, en el que sólo por el camino de la alusión o la sugerencia simpática fuese dado penetrar. Montaigne no escribe para nadie profesionalizado o filiado ideológicamente, escribe para el hombre íntimo. Sus *Ensayos* son «el primer libro de conocimiento profano de sí mismo»; es el primer escrito independiente; se redacta en estilo privado, tiene objeto privado, autor y destinatarios privados (I, 3, «Au lecteur»). La esfera de lo privado, cual la concibe el humanismo moderno, es la esfera del íntimo ser del sujeto, la esfera de la soledad. Los *Ensayos* son el primer escrito de la soledad para la soledad. La sugestión, a la vez que el peligro, de esta actitud humana la refleja la expresión de Pascal refiriéndose a Montaigne: «Le sot projet qu'il a de se peindre!» (*Pensées,* ed. Brunschvicg, n. 62). La «condición humana» no puede banalizarse hasta ese extremo. El hombre da por una cara a la banalidad, mas por otra da al misterio. La consigna humanista es clara: *homo es, sistere in homine.* Pero resulta que el hombre, una «débil caña», es «una caña que piensa». Esta condición le hace transcender el universo y enfrentarse lleno de extrañeza con todo. «Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie». El sentimiento de extrañeza y la conciencia de soledad son en Pascal profundísimas, aunque por caminos opuestos a los de la trivialidad (cfr. L. Brunschvicg, *La soledad de Pascal:* Revue de Métaphysique et de Morale, [1923]).

31. Montaigne, *Essais,* II, 12; cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica,* México, 1945, 39-41. Uno de los rasgos constantes con que Spengler define el espíritu fáustico, que procede de los supuestos que conducen a esa nueva concepción de la naturaleza, es el de su condición de solitario y su marcha a una cada vez más trágica soledad (*La decadencia de occidente* II, Madrid 1943, 154-155; III, 45, 121, 329, 338-339; IV, 12, 123).

«Yo no desprecio casi nada», solía repetir Leibniz. A la inversa, Descartes podría haber dicho: «yo lo desprecio casi todo». En la historia de las ideas hace aparición su pensamiento con cierto carácter de repentinidad. Descartes es distinto, un caso aislado, que pretende edificar el saber en su totalidad y desde la raíz; filosofa solo, desde nadie. En consonancia con el pensamiento, su vida es la de un solitario. Es la suya una existencia como de huido; siempre le encontramos solo.

Sin, al parecer, infancia ni juventud, sale a la vida enfrascado en sus meditaciones junto a la estufa de Neuburg. Y la acaba con veinte años de destierro fuera de su patria, en Holanda y lejos de los suyos, para morir en Suecia.

La vida de sociedad y de corte le parecía llena de mil degradantes servilismos. La soledad era su ambiente y la condición para la fecundidad de sus meditaciones. En cartas a la princesa Elisabeth, diversas las ocasiones, se expresa: «De tal modo vivo retirado del mundo que nada sé de lo que por él pasa». «No me entero en mi destierro de nada de lo que ocurre en el resto del mundo». «Llevo una vida tan retirada y he estado siempre tan alejado de los negocios...». «Volver a la soledad, fuera de la cual es difícil que pueda yo avanzar en la investigación de la verdad; y esto constituye mi principal bien en esta vida» [32]. Sabido es que la divisa cartesiana era *larvatus prodeo.* En una ocasión escribe un poco orgullosamente: «Desearía que ningún pedante en toda la tierra supiese mi nombre» [33]. Le sirvió de guía la máxima epicúrea: *bene vixit, qui*

32. «Je ne trouve pas fort étrange qu'un esprit grand et généreux comme le vôtre ne puisse s'accommoder de ces contraintes serviles auxquelles on est obligé à la cour» (Ep. a Balzac, 5 mai 1631; a Elisabeth, 18 mai 1645; 21 juillet 1645; mai 1646; 9 octobre 1649).

33. A X, 27 mai 1647. Cf. R. Lefévre, *L'humanisme de Descartes.* Paris, 1957, 115-124. «París no le ofrecía el reposo necesario para recoger sus pensamientos, y en 1629 se retiró a Holanda. Allí vivió veinte años, dedicado por completo a la ordenación de sus ideas. Para que no le distrajeran, cambió veinticuatro veces de residencia. Sólo conocían su dirección dos amigos que tenía en París... En una de sus cartas describe, incidentalmente, cómo en medio de la rica y popular ciudad de Amsterdam vivía a semejanza de un anacoreta, sin echar en nada de menos las comodidades de la civilización. Era allí, según él mismo dice, tal vez el único hombre que no pensaba en los negocios ni en la política... Descartes es un hombre solitario». De la sexta parte del *Discurso del método* escribe Lenoble que es «un véritable traité du savant solitaire» (R. Lenoble, en *Histoire générale des sciences* II, Paris 1958, 186; J. Cohn, *Los grandes pensadores,* Barcelona 1935, 81-83; M. G. Cohen, *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVIIe siècle,* Paris 1920; E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien,* Paris 1951, 269-280).

bene latuit. Termina así la parte tercera de su *Discurso del método: j'ai pu vivre aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés.*

Esta moral de solitario responde en Descartes a una concepción del mundo en que el hombre carece de arrimos: arrimos por arriba en Dios y por abajo en la naturaleza. En el *Discurso del método* ridiculiza las pretensiones de los teólogos que supondrían una «extraordinaria asistencia del cielo»: *ser más que hombre* [34]. Este sobrehumanismo queda rechazado. El hombre es, nada más, humano. Por otra parte, el ser humano implica una erradicación absoluta respecto al mundo de las cosas. «El yo, esto es, el alma por la cual soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo» [35].

El hombre queda sin contacto con el Dios transcendente que se cierne en la absoluta lejanía. Esta lejanía de Dios venía dispuesta por la idea que del mundo se había formado la mentalidad nominalista: un Dios voluntad, que pone lo creado como producto equívoco respecto a él, resultado del ejercicio de una potencia absoluta. La naturaleza está sola de Dios. El hombre, desde la inmensa lejanía de su condición creatural, se abre a lo divino por el recurso pasivo de aceptar la revelación. El hombre, por naturaleza, está solo: no hay paso humano hasta Dios. Por otra parte, es único entre las cosas. El espíritu es extraño al cuerpo; entre el espíritu y la materia no hay intercambio natural. Finalmente, como el ser del espíritu consiste en la conciencia, la separación de lo demás llega a separación de los demás hombres. Cada individuo es un sujeto clauso en su íntima individualidad. El hombre, pues, no elige la soledad, se encuentra constitutivamente solo.

Observemos de paso que la religiosidad de Port-Royal está representada por orgullosos espíritus solitarios; como solitaria es también la religiosidad protestante [36].

34. *Discours de la méthode,* I partie. Aplicación concreta, en relación con la teología, del *sistere in homine.*

35. *Principia philosophiae,* I, 8. En este camino, es temática la posición de todos los cartesianos, empezando por Malebranche *(De la recherche de la vérité* I, Paris 1946, VIII).

36. Nos hemos referido al efecto de soledad en la relación del hombre con Dios en el protestantismo, que recordamos citando *La ética protestante...,* de Weber. Por lo que hace al jansenismo, el Dios de Pascal es el *Deus absconditus* alejado en el misterio (véase al respecto, L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto,* Barcelona 1968, 39 s; para Pascal, el texto de *Le Mémorial,* en *Pensée,* ed. Brunschvicg, Paris 1958, 71-72, y, por ej. el n. 194 de dichos *Pensamientos*).

La soledad-medio de Petrarca pasa a ser soledad-principio en Descartes. Si no acaba en soledad-fin se debe a que Descartes, en un arranque de confianza, da crédito absoluto al lado de la experiencia personal.

Da ahí comienzo la época que se verá invadida por lo que Rüstow llama «ola mundial de literatura de soledad».

Hay en Descartes una radicalización del pensamiento metafísico que conduce a la correspondiente radicalización de la experiencia de la soledad. Ese pensamiento es deudor del voluntarismo nominalista, herencia medieval desde Ockham. El voluntarismo nominalista da una explicación del mundo que se aparta de la tradición ontológica procedente de los griegos. Para éstos resultaba evidente el principio de que *ex nihilo nihil fit*. La doctrina de la creación sitúa al pensamiento cristiano en el supuesto de que el mundo no es sin más «naturaleza», sino «creatura», lo que implica su radical contingencia, viniendo a ser de la nada. La interpretación intelectualista de la creación permitía entender a ésta en relación con las ideas divinas, de modo que entre lo creado y el Creador podía tenderse un puente salvable mediante el discurso lógico o racional. Un mundo creado será en su raíz contingente; pero, una vez creado, en cuanto ejemplifica o realiza en lo finito modelos de la mente infinita, su nada de origen se llena del ser y fuerza del todo. El universo griego, negado en su forma naturalista, es reafirmado en un sobrenaturalismo. La angustia de la nada es conjurada apenas aparecida, viendo recapitulada la creación en el Creador. El orden creador y el orden creado son universos distintos, lejanos entre sí como lo absoluto y lo relativo, lo infinito y lo finito, lo necesario y lo contingente...; pero puede de algún modo ser salvada esa distancia, aunque mediante vínculos sumamente tenues y tentativos, en forma alguna definitivos. Vínculos como los que, por ejemplo, permite establecer el pensamiento del mundo en «analogía» con su Hacedor. Lo que hace el voluntarismo es ahondar esa distancia. La contingencia afectará al mundo en cuanto a su existencia y en cuanto a su esencia a todos los efectos. También lo que las cosas son procede de la nada, sin otra razón de ese ser que el querer divino que sean como son. Están puestas a ser del todo desde nada, y no otra cosa se deja ver al asomarse a ellas que la nada; es decir, su soledad. Si el encuentro con el Todo no queda descartado, su recuperación se hará imposible por vía de relación ascendente. Solo la gracia de la fe lo mantiene presente. O, si acaso, el problemático

recurso de instalarse en Dios desde Dios mediante el argumento ontológico. Recurso que con persistente reiteración se utiliza viéndose una y otra vez sometido a crítica por su fragilidad. A falta de una fiable apertura del mundo contingente al todo necesario, el ser del universo, consagrado en su finitud, quedará emplazado en la nada y ante la nada. Paso a paso se irán sacando las consecuencias de este hecho. Pasos que definen los de la experiencia de la soledad. El fondo de esa experiencia se toca en el pensamiento contemporáneo, cuando los intentos por asegurarse en un mundo sobre el mundo se declaran ilusorios, asumiendo como hecho consumado la «muerte de Dios», la nada de cualquier forma de trasmundo [37]. Estos extremos serán objeto de examen en el capítulo siguiente.

7. *Rousseau, sonambulante solitario*

«Hay que ser uno mismo», se dice que Rousseau (1712-1778) repetía en sus últimos años. Y «ser uno mismo» implicaba no renunciarse en ninguna cosa ajena al más propio ser natural. El hombre perfecto será el más cercano a sí mismo: un sí mismo no adulterado por la educación ni las especulaciones. El hombre humano es el hombre natural. «El malo vive solo», podía argüirle malévolamente Diderot. Rousseau no por eso dejaría de afirmar que «el hombre sería bueno si estuviera solo» [38].

El testimonio de sus *Confesiones* se ofrece como el caso de una experiencia no compartida. Un yo privado y concretísimo es el pro-

37. Lo que Pascal no podía perdonar a Descartes era ya su tácita voluntad de «pouvoir se passer de Dieu» (*Pensées,* n. 77). Ortega y Gasset subraya la abertura a la soledad que importa para el hombre moderno, desde Descartes, el haber puesto en cuestión o en duda toda referencia fehaciente para el hombre más allá de la *cogitatio.* El punto de partida cartesiano para el filosofar —la conciencia— implica destinar al hombre a la soledad, o al menos su instalación en ella. Siendo la conciencia «el verdadero ser de nuestro yo, nos encontramos con que nos hemos quedado solos en el universo, que cada yo es, en su esencia misma, soledad, radical soledad» (*¿Qué es filosofía?,* en *Obras completas* VII, Madrid 1969, 374). Y páginas más adelante: en las circunstancias que supone el *cogito,* «estoy perpetuamente arrestado dentro de mí. Soy universo, pero, por lo mismo, soy uno... solo. El elemento de que estoy hecho, el hilo de que estoy tejido es soledad» (*Ibid.,* 377). «...El yo moderno se ha quedado solo, constitutivamente solo» (*Ibid.,* 390).

38. Cfr. J. Maritain, *Tres reformadores,* Madrid 1948, 132.

tagonista del relato. El protagonista, realmente un ser extraño, se cree tan solo en la historia que afirma emprender «una tarea que jamás tuvo ejemplo y cuya ejecución no tendrá imitadores» [39]. Quiere mostrar a «sus semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza», y ese hombre será él mismo: *Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature, et cet homme, ce sera moi.* Precisa: *moi seul* [40].

Rousseau nos asegura que se busca a sí mismo, sin aditamentos ni afeites, que su camino no lo ha andado nadie antes, y que al andarlo él, se encuentra solo. «Siento mi corazón y conozco a los hombres. Yo no estoy hecho como ninguno de los que he visto: me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen. Si no valgo más, al menos soy distinto. Si la naturaleza ha hecho bien o mal en romper el molde en que me vació sólo puede juzgarse después de haberme leído» [41].

La educación parece interesada en «hacer del hombre un filósofo antes de un hombre» [42]. Rousseau piensa que, si los «hombres son perversos, lo serían más aún si hubieran tenido la desgracia de nacer sabios». No es que se deleite en maltratar la ciencia, pero, ante todo, quiere «defender la virtud ante los virtuosos» [43].

Ocurre además que «el más útil y el menos adelantado de todos los conocimientos es el del hombre. La inscripción del templo de Delfos contiene un precepto más importante y más difícil que todos los gruesos libros de los moralistas» [44]. «Entrar en sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones: he ahí la verdadera filosofía» [45].

39. J. J. Rousseau, *Les confessions,* en *Oeuvres complètes* I (ed. Gagnebin-Raymond, Paris 1959, 5), primera frase del escrito. Tampoco Montaigne, cuya actitud tanto recuerdan algunas expresiones de Rousseau, había encontrado a no ser «dos o tres antiguos que hubieran andado el camino» que él se proponía recorrer (*Essais,* II, 6). Ni uno ni otro parecen tener en cuenta, lo contrario de lo que ocurre con Petrarca, a san Agustín. (Para Montaigne, cf. E. Auerbach, «*Mimesis*»: *la realidad en la literatura,* 279).

40. Rousseau, *Les confessions, loc. cit.*

41. *Ibid.,* 5.

42. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origien de l'inégalité parmi les hommes, Oeuvres choisies,* Paris, s. f., 38.

43. Id., *Discours sur les sciences et les arts,* 12. 13.

44. *Ibid.,* 34.

45. *Ibid.,* 24.

El hombre natural, el hombre no pervertido, no adulterado por la educación, las artes o las ciencias artificiales, se hace en la soledad. La educación del *Emilio* se dirige a individuos a quienes se concede crédito de angélica y originaria bondad. Rousseau defiende un individualismo paradisíaco. Cada hombre se basta a sí mismo, el estado natural de la vida es la soledad. Si luego surge la sociedad es artificialmente arbitrada por medio de un pacto en que se conviene por decisión tomada [46]. La sociedad no es producto de la naturaleza; la naturaleza produce sólo individuos, individuos mera y absolutamente humanos que se bastan solos y cuyo centro es la soledad [47].

Es curioso observar cómo Rousseau, lo mismo que Descartes y Petrarca, por unas u otras razones, nos hace pensar en san Agustín. Rousseau, al escribir unas *Confesiones,* no parece enterado de que antes lo había hecho el santo; pero el precedente es manifiesto. No obstante, las diferencias son también claras. En términos generales lo que aleja la vida moderna de la cercanía de san Agustín es el tinte secular de las ideas e intenciones que definen a esa vida. En concreto, las *Confesiones* de san Agustín son un documento de modestia humana, siendo su verdadero centro Dios. En Rousseau hay un afán exhibicionista, justamente del lado demasiado humano de la naturaleza. El lado subjetivo de la experiencia se hace absoluto. En san Agustín no hay rastro alguno de culto a lo individual como puro sujeto. Sus *Confesiones* nos acercan a su subjetividad; pero ante todo describen los esfuerzos de vuelta a lo absoluto, a lo objetivo total. Rousseau se confiesa como hombre ajeno, que nada tiene que decirse con nadie. «Mientras sintáis que tengo razón no me entretendré en demostrarlo». Mientras esté yo presente, nada me importa todo lo demás. Agustín se confiesa como hombre convertido. La descripción íntima es aquí momento secundario. Confiesa su pasado en el Dios presente; y por eso su obra, antes que una confesión de pecados, es un canto de fe. En Rousseau, «la gigantesca confesión pública... no es... una confesión para ejemplificar, sino una confesión para exhibir sus entrañas sentimentales e instintivas» [48].

46. Id., *Du contrat social* I, 4, 247-248.

47. Cf. J. Maritain, *Tres reformadores,* 155 s, 170-171, 176.

48. J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos,* Madrid 1952, 64. «Montaigne y Rousseau, precursores del hombre moderno, ha-

El servicio a la verdad y al bien es sustituido por una entrega a la autenticidad privada. Y esta entrega a la autenticidad cierra la existencia sobre sí misma, transformando sus manifestaciones en datos de una especie de revelación. El hombre vive y habla en el desierto. Es la consecuencia de haber excluido la recta razón y por supuesto la gracia en nombre de la «sana sensualidad». La Eloísa medieval fue exponente de las concesiones que la fragilidad mundana puede llegar a hacer a la pasión. *La nueva Eloísa* se entregará alegremente al instinto como a la única salud natural.

Rousseau ocupa un lugar interesante en el proceso que sigue el hombre moderno hasta perderse en la soledad de sí mismo. «El hombre actual ha ido quebrantando el valor de todas las referencias posibles en un proceso de pendulación hacia lo interior. En el renacimiento se desprendió de su relación de dependencia de la divinidad, y después ha visto que cualquier otro contenido que ha querido dar a esa dependencia se ha mostrado débil e inseguro. Replegado sobre sí mismo ha descubierto que ser aislado, solitario, era al mismo tiempo algo amenazador» [49]. Con Rousseau quedan libres las fuerzas amenazadoras, antes contenidas por el freno —*katêjon*— del orden religioso salvador o del orden racional, que era una especie de salvación secularizada. Roto ese freno, de pronto parece acoger al hombre una exultante liberación. En realidad la vida queda entregada al desamparo y soledad en un mundo en el que todo es extraño. La definición de la existencia por la soledad va a ser desde ahora un lugar tópico en las diversas formas de literatura. El siglo XIX producirá generaciones enteras de espíritus incomprendidos, radicalmente solitarios. «El hombre ha intentado, desde Rousseau a nuestros días, una excursión por su intimidad... Se ha llegado a una situación límite... En el fondo del abismo está la angustia» [50].

berado de la dogmática cristiana que imprime su sello a las *Confesiones* de san Agustín, llegaron a pensar que todo hombre privado posee el rango de personaje histórico, y merece ser testimonio de sí mismo hasta en los ínfimos detalles de sus vidas» (G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Buenos Aires 1960, 127).

49. J. J. López Ibor, *o. c.*, 75; J. Guehenno, *Jean-Jacques Rousseau* III, *Grandeur et misère d'un esprit*, Paris 1952, 163-164; G. A. Roggerone, *Le idee di Gian Giacomo Rousseau*, Milano 1961, 11 s. Tratando más directamente el tema de soledad: R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J. J. Rousseau*, Paris 1971; Br. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris 1974.

50. J. J. López Ibor, *o. c.*, 88.

La angustia se hizo sensible como inundación en la poesía romántica. La obra de un Hölderlin o de un Kleist ha podido entenderse como la expresión literaria de una «metafísica de la amenaza». La irracionalidad apunta y acecha invasoramente por todas partes la existencia, que se encuentra a la intemperie y en el más grande de los desamparos. Entonces al hombre no le cabe hacer nada; sólo denunciar la tragedia de una vida echada en medio de lo otro, un mundo absolutamente extraño ante un hombre sin recursos con que dominarle, y, por tanto, sin posibilidades de una existencia asegurada. Podría aplicarse al hombre romántico en general lo que se ha dicho del alma nórdica, la germana, en particular: *patriam fugimus*. Inquieto y lleno de febriles aspiraciones, hace de la vida un viaje en la noche que se niega a ser «economía de salvación» [51].

* * *

Haciendo aquí una breve pausa, puede reflejarse la posición sucesiva que ha venido ocupando el hombre en el cosmos y en la sociedad en este pasaje de Jaeger:

> Frente a la exaltación oriental de los hombres-dioses solitarios, sobre toda medida natural, en la cual se expresa una concepción metafísica totalmente extraña a nosotros, y la expresión de la masa de los hombres, sin la cual sería inconcebible la exaltación de los soberanos y su significación religiosa, aparece el comienzo de la historia griega como el principio de una nueva estimación del hombre que no se aleja mucho de la idea difundida por el cristianismo sobre el valor infinito del alma individual humana ni del ideal de la autonomía espiritual del individuo proclamado a partir del renacimiento [52].

En este proceso se significa la extensión de la experiencia de la soledad, hasta constituir el patrimonio de todo hombre por su condición de ser portador y sujeto de alma individual, de poseer una esfera propia de libertad, de ser persona.

La observación de Jaeger puede retrotraerse a fases más primitivas del desarrollo humano, también dentro de la misma Grecia: a aquellas fases de participación colectiva en representaciones de

51. Cf. W. Roepke, *Das Charakter der Deutschen in zwei Worten: patriam fugimus*, en *Die deutsche Frage*, Zürich 1945, 133.

52. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* I, México 1953, 6-7.

grupo con las cuales los individuos se sentían solidarios por comunicación «mística» con ellas. Con experiencias arcaicas que se representan el mundo lleno y traspasado por una fuerza o poder numinoso, a lo que los melanesios llamaron *mana*, noción que tiene sus equivalentes en los más diversos espacios de cultura: *Tao* chino, *rta* indio, *asha* iranio, *ma'at* egipcio, *díke* griego. Cada una de esas expresiones remite a representaciones de un orden del universo en el que se funden, por expresarlo con terminología griega que nos es más familiar, los momentos de *kósmos, nómos, lógos* y *phýsis*. Este universal todo, omniabarcador y conferidor de sentido para la existencia, por sucesivos pasos de interiorización acaba concentrándose en el individuo singular. La comunión mística de los orígenes dando protección al grupo, que cobraba en seguridad la carencia de nominación y personalidad, va dejando hueco a experiencias en que los particulares se apropian la original fuerza del cosmos. La *physis* se vuelve *psyjé*, siendo ésta la titular y portadora de *mana* o sus equivalentes, albergue de *daímon* como dirían los griegos o de *genius (gens)* al entender de los latinos. A ese paso se ha hecho —antropológicamente— la cultura y la historia occidental. Historia en la que cada persona, cada sujeto individual, acaba siendo uno de aquellos primeros «hombres-dioses-solitarios». El *daímon* o el *genius* terminarán haciéndose estrictamente «congeniales» a cada sujeto particular.

* * *

Rousseau es buen exponente de esa experiencia en la fase del desarrollo que estamos examinando [53].

53. Cf. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1970, 15-23. Por lo que hace a la cultura griega, aunque con lo discutible que es su dependencia de las ideas sobre el origen de la religión y sus funciones en la sociedad respecto a Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss, véase F. M. Cornford, *From religion to philosophy. A study in the origins of western speculation*, New York 1957, 73 s. La conquista de la individualidad y la autonomía del ser personal constituyen un alto hito en el esfuerzo de autocomprensión y autorrealización humana; por ese resultado, que el hombre primitivo hubiera considerado desacato temible, como así en buena medida lo entendían aún los griegos, el hombre ha tenido que pagar un alto precio. Misch, entre otros autores, ha señalado las limitaciones dentro de las cuales los helenos percibían y tenían aprecio de lo individual, lo que él considera como «eine Schranke des griechischen Geistes» (I, p. 67). El género literario autobiográfico, desarrollado y maduro, es fenómeno moderno, recibiendo impulso decisivo sólo con la *Aufklärung* (I, p. 3) (G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*,

Rousseau se confiesa dotado de un sentimiento innato por la soledad. Esta disposición psicológica es puesta por él al servicio del interés moral. La soledad será el lugar estratégico que le permita poner distancia entre las aspiraciones de su corazón que le hablan de la verdad del hombre en su natural no corrompido y las satisfacciones que le ofrece su siglo degenerado.

En el orden civil sustentado en el progreso de las artes y las letras encuentran sus contemporáneos la patria del hombre, cuando ya no la tienen en la naturaleza. Pero Rousseau no ve en las ciencias o en el progreso garantía de humanidad. El hombre civil se le presenta como «fugitivo de sí mismo»; exterior a sí, alienado, deshumanizado. «El estado de reflexión es estado contra naturaleza»; no el verdadero estado humano en la naturaleza. En ese estado el hombre lleva una existencia fuera de sí, «solitario en medio de la muchedumbre». Moviéndose en la escena de las convenciones cree echar raíces en la realidad. De hecho habita un desierto en el que se encuentra «desarraigado». El mundo que se le impone como civilización es un teatro de apariencias en el que el individuo se ve condenado a la soledad.

Bern 1949; cf. J. Romein, *Die Biographie. Einführung in ihre Problematik*, Bern 1948). Sería ilustrador relacionar con este tema las cambiantes formas que el hombre tiene de definir la verdad y de comportarse respecto a ella: desde la verdad-adecuación, pasando por la verdad-autocomprensión, hasta la verdad-praxis o, meramente, verdad-consenso. En cualquier caso resulta significativo, en relación con el autónomo hombre ilustrado, aquel texto en que, ofreciendo en su diestra la posesión de la verdad y en la izquierda el impulso por alcanzarla, aun suponiendo que esto no llegara a ocurrir nunca y tuviera el hombre que verse condenado a eterna y errante busca de la misma, si Dios diera a elegir, Lessing, el autor del caso, optaría por lo ofrecido en la mano izquierda: «Vater, gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein». Antes lo ha razonado: «nicht die Wahrheit, in der irgend ein Mensh ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht der Wert des Menschen. Denn nicht durcht den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit bestet». En la misma idea participa Diderot, a quien «la recherche lui plaît plus que la découverte, et comme l'homme de Pascal, la chasse plus que la prise» (D. Diderot, *Oeuvres philosophiques*, Paris 1956, nota de Paul Vernière, p. 306). Por lo que hace a Pascal, en efecto, argumenta que los hombres «no se conocen a sí mismos»: «ils ne savent pas que ce n'est que la chasse, et non pas la prise, qu'ils recherchent» (*Pensées*, ed. Brunschvicg, Paris 1958, n. 139, p. 111); y, en el mismo n., p. 113: el hombre «recherche l'amusement du jeu, et non pas le gain». En igual línea y con más fuerza, si cabe: «rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire... Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses» (n. 135, p. 109).

El programa de vida que en esas circunstancias se traza Rousseau es el de recuperarse para sí mismo, en ruptura con las «máximas de su siglo», traduciendo esta experiencia en consigna de «reforma personal» y reeducación humana. Toda su obra está imbuida de esta idea sobre la que vuelve una y otra vez. Idea presidida por la consigna de retorno del hombre al hombre. Sus contemporáneos los ilustrados habían creído encontrar la identidad del hombre en las invenciones de la filosofía. A Rousseau todo eso le suena a convencionalismo protagórico, vacío y nefasto. En medio de esa falsa sofística él será el nuevo Sócrates. Su programa de vida se orienta a determinar la identidad humana, pero rescatada de las propuestas espurias, en busca de su identificación legítima. En estas cosas medita el «deambulador solitario» del bosque de Saint-Germain. De sus reflexiones se nutren las *Cartas de la montaña.* La suma de sus convicciones, que había expresado en el *Discurso sobre las artes y las letras,* se contiene en la *Profesión de fe del vicario saboyano.* Esa reflexión es la historia misma de su vida, que es la «historia de una soledad» [54].

Los ilustrados habían encontrado la patria del hombre en un orden civil medido por las exigencias de la razón. Patria alejada de la armonía natural de los instintos, así como de la armonía trasnatural de las creencias. A un hombre sensible a esas cosas se le ofrece por mundo algo edificado sobre máximas que consagran por morada sólo un artificio. Rousseau denuncia esa mistificación, experimentándose con ello fuera del orden de cosas establecido, en medio del caos, que le incita a plantearse las preguntas radicales, y a responderlas orientándose en solitario hacia un proyecto de vida que empieza por poner en cuestión el discurso comunicativo convencional. El orden deteriorado impuesto por la reflexión no es la patria del hombre. No puede ser esa patria aquella que se edifique a costa de secar las fuentes de la vida. Rousseau vuelve la mirada a la armonía de la primera naturaleza, aunque para buscar allí los elementos de un modelo posible de existencia, cuya realización han frustrado las malformaciones de la naturaleza segunda. La estrategia rusoniana

54. Para el estudio de la soledad en Rousseau, confrontando su obra con los valores de comunidad y con los órdenes políticos, han de consultarse: Br. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté,* Paris 1974, 16 s, 157-167; R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur J. J. Rousseau,* Paris 1971, sobre todo la «Introducción» y el capítulo final.

camino de la soledad continúa, pues, los esfuerzos de la sabiduría tradicional de sabios y de monjes, centrada sobre los intereses morales y no resignada a la privación de la felicidad.

Una disposición de ánimo como la descrita tenía que ser vista por los «espíritus fuertes» del momento como algo regresivo, añorante de viejas vinculaciones no ilustradas. Elevado el hombre a ser «árbitro de su suerte», seguro de sí mismo, debía conducirse como si la naturaleza estuviera muerta y como si Dios estuviera muerto. Naturaleza y Dios serán, en cambio, los lugares de identificación legítima en la profesión de fe en el hombre para Rousseau. Semejante fe quedaba al margen de su siglo y fue marginada por él. Pensando en Rousseau dirá Diderot que «sólo el malvado es solitario», donde solitario podría traducirse por «in-civil». Aunque aquél replica: «sólo el hombre solitario es bueno».

Así, pues, el estado civil de hecho, vencedor de la soledad, aunque se proponía como la patria del hombre de bien, era para Rousseau un estado de perversión. Frente a él se sentía desprotegido, extrañado. Los entusiastas de aquel orden le tendrían consecuentemente por malvado.

Rousseau renuncia a esa patria añorando la que fue primitiva para el hombre, en vecindad inmediata con la naturaleza, espontáneamente acordado a su orden y recibiendo de ella generosamente la satisfacción de sus necesidades. Podría esperarse que en esa patria estaría vencida la soledad. Pero no es así. Allí no se da la soledad segregada artificialmente por el artificio humano; no se da la soledad padecida por extrañamiento y vacío. Pero aparece la otra soledad, que en este caso es bendición, la del hombre natural, independiente y bastándose a sí mismo, solitario y feliz, como imagen sin artificio de la bienaventuranza y soledad de Dios. Contra Diderot afirmará, en efecto, que «un ser verdaderamente dichoso es un ser solitario». Semejante a Dios: «solamente Dios goza de una bienaventuranza absoluta» [55].

Todavía he de insistir algo más sobre la incidencia del tema en la vida y obra de Rousseau. Fue tema recurrente en sus escritos alentado por la más profunda disposición de su alma. No vio la soledad por el lado de la miseria, aunque hubo de sufrir la suerte de verse marginado. Pero esto último ocurría en las sociedades

55. R. Polin, *o. c.*, 1, refiriéndose, entre otros lugares, al libro IV del *Emilio*.

mal hechas. Escuchando la lección de la naturaleza, encontrará modo de conjugar la soledad con la solidaridad. En la sociedad resultante de su «contrato» reaparecería como expresión de la voluntad el mismo orden transparente del estado natural elevado a orden moral. Esta insistencia en Rousseau con relación a la soledad se justifica también por la frecuencia con que la bibliografía reciente ha puesto de relieve ese asunto al releer atentamente y tratar de interpretar su obra.

Rousseau afirma inequívocamente la condición de soledad del hombre en estado de naturaleza. Estado tendido entre la espontaneidad libre de presiones y la felicidad ingenua. Entiende también al hombre en la naturaleza tomando como modelo al animal, reflejado para nosotros en la vida tal y como transcurre en la infancia. La continuidad entre el deseo y la satisfacción en ese estado no queda rota por ninguna mediación que corte ese *continuum*. La ruptura vendrá cuando entre en acción la libertad en el estado civil, que se manifestará tomando decisiones. Es decir, rompiendo con la espontaneidad inmediata de la vida original en acuerdo con la naturaleza. Si en ese estado de acuerdo con la naturaleza se habla de libertad, ésta se identifica con el amor de sí mismo, que, en una naturaleza próvida, ofrece al hombre los bienes que necesita y en cuyo disfrute encuentra la felicidad. La libertad en acción dentro del orden civil no tiene sus raíces en la inocencia original, donde la libertad coincide con el querer lo que al hombre le es conveniente, satisfactorio y felicitario.

Aparece ahí un concepto de libertad contrapuesto al que la entiende en escisión de principio con la naturaleza, como lugar de opciones en cuya virtud se explica la irrupción del mal. San Agustín respondía en efecto a la pregunta *unde malum* invocando la libertad. Kant veía en ella la capacidad de ser otro: extrañeza respecto al orden natural y virtualidad de oponerse a él; con lo que, en relación con la teología puritana y con la concepción del pecado original, aparece como principio de desorden, ella misma mal original.

En el estado civil sobrevenido por accidentes ajenos a la armonía de los orígenes, donde la libertad se cónfundía con el acuerdo con el orden natural, Rousseau busca para ella un ejercicio que de algún modo haga de la necesidad virtud, entendiéndola como principio de perfectibilidad y cauce para la educación. Su uso estará amenazado de convertirse, una vez disuelta su vinculación

inmediata a la naturaleza, en un poder de obrar contra ella. Todo el empeño de Rousseau tenderá a proponer un discurso de la libertad en el camino educativo y de perfectibilidad que refleje el modelo de la libertad natural perdida, constituyendo así en la cultura una instancia de bien y de felicidad.

Rousseau, que concibe el hombre a imagen de Dios, pone toda la fuerza en lo que esa convicción reclama, y ve en el hombre que sale de las manos de la naturaleza, de las manos de Dios, al ser a su imagen, «fundamentalmente solitario». Imagen de Dios creada, su puesto en la naturaleza discurrirá en la soledad que es atributo del animal. Se reformula así la apreciación de Aristóteles, confirmando que la vida solitaria es cosa de dioses o de bestias. Solitario el hombre por naturaleza, ante accidentes sobrevenidos, no podrá mantenerse en esa soledad. Por imperativo de conservación, ante la ocurrencia de la penuria de los bienes con que satisfacer sus necesidades, se encuentra forzado a asociarse y constituir el orden civil. El animal perfectible-hombre puede devenir dios.

No es necesario seguir aquí sus pasos para mostrar cómo entiende el orden civil. Lo que interesa es dejar constancia de que, en el ámbito de la naturaleza, entiende al hombre como individuo absoluto, independiente, autónomo, bastándose a sí mismo: «un todo perfecto y solitario». En ese estado es inocente y dichoso, reflejo de la inocencia y bienaventuranza divinas, de la que es imagen; o libre, satisfecho y solitario como el animal.

He ahí una soledad que consagra al hombre como pre-moral o a-moral. Si aún quiere hablarse respecto a tal estado de moral, ésta se entenderá identificada con lo natural, en la no dualidad, ni siquiera distinción, de lo natural y lo normativo. Estado en el que no hay lugar a hacer intervenir el deber, ya que lo que así pudiera denominarse coincide con el ser.

Dentro de esta óptica parece tener que concluirse que la moral comienza donde cesa la soledad. La moral está más acá de la escisión con la naturaleza.

La cuestión queda ahí planteada en los términos de la polaridad «soledad-sociedad». Rousseau sin embargo apunta a algo más hondo, ya que, invocando la inocencia de la naturaleza, encontrará la norma para establecer un legítimo orden civil. El estado civil que él propugna será un estado moral. Donde la moralidad se legitimará no en términos de artificio o imposiciones, sino a la escucha de la verdadera condición del hombre cuya forma veía realizada en el es-

tado premoral primitivo. De modo que no se llegará a establecer una moral legítima si en ella no se da cuenta de las demandas profundas del alma, que llevan a identificar su verdadera naturaleza en soledad.

Cabe preguntarse si el concepto de hombre a medida de la naturaleza no adulterada ni deteriorada por la introducción e influjo de las ciencias y las artes es en él alguna evidencia de principio, un tipo ideal que esquematiza los rasgos básicos que definen al hombre donde quiera que éste aparece, o si es el resultado de negaciones sucesivas de elementos que se suponen superpuestos al genuino ser del hombre, de que tendríamos un apunte en la infancia de cada individuo, apunte supuestamente confirmado en la vida de los pueblos salvajes, en cuya dirección llegaríamos a lo humano esencial, como salido de las manos de la naturaleza. Este último supuesto parece ser el de nuestro autor. Su metodología es la que Kant señalará como propia de la química, es decir, de acrisolamiento y depuración para separar lo genuino de lo espurio, llegando paso a paso, y tras lentas y cuidadosas operaciones, a quedarnos con sólo lo primero.

A través de este método se define aquello con que nos quedamos como resultado de cuestionar el resto tras un proceso de negaciones. En ese proceso, el contenido de las cosas negadas puede llegar a estar claro. En cambio, el resto mantenido resulta ambiguo. En todo caso, a ello se llega a través de un discurso crítico, a cuyo término nos encontramos con algo básico o radical.

Hay que decir al respecto que esa llegada a lo básico es «radical» nada más que «hasta cierto punto». Por una parte, la base identificada como tal podrá ponerse en cuestión en nombre de alguna otra que se considere mejor depurada y por ello con más garantías de ofrecer la genuina y originaria identidad del hombre. Por otra, siempre será cierto que la radicalidad entendida de esa forma, remite a una instancia de realidad que se encuentra dentro del complejo de elementos sobre los cuales se hizo la depuración. La solución que con ese procedimiento se dé al problema de lo originario nunca será inequívocamente dirimente, permaneciendo cuestionable el que aquello dirimido como originario realmente lo sea. En otras palabras, el sistema filosófico en virtud del cual un pensamiento como el de Rousseau pretende acabar con todas las filosofías es él mismo un sistema filosófico, al que cabe preguntar si realmente nos ha llevado al reino, o nos deja igual que los criticados en las tinieblas.

En todo caso, el supuesto rusoniano, es el de que el hombre conservará o alcanzará, en el advenido o convenido estado civil, cuando es el legítimo, las propiedades y dotes del estado natural: autonomía, suficiencia, soledad..., pero como las de un dios.

* * *

Lo que hemos dicho referido a Rousseau vale para los demás pensadores, en concreto del siglo XIX, que, no sin inspiración en él, desarrollaron tipos de discurso con movimiento paralelo. Siempre poniendo en cuestión los órdenes culturales superpuestos, entendiéndolos como deformadores, ilusorios, alienantes, para, a través de negaciones sucesivas acabar instalándose en una u otra «base» natural, donde se cree aprehender la auténtica realidad en sus mismas «raíces». Este es el caso concretamente de Marx. En Marx se supone haber llevado el proceso crítico de la filosofía a su final. Ese final significa extenuar la instancia de la conciencia de modo que aparezca cómo ella no puede ser el principio sustentador y determinador de la realidad. Acabada la filosofía con fundamento en la conciencia, la reflexión cambia de elemento, pasando a sustentarse el edificio de lo real en el ser, en la naturaleza, explicándose todo determinado por ésta. Pero el ser y la naturaleza son denominaciones vagas. Discutidas y analizadas a la vista del «proceso real de la vida», llega a acrisolarse, mediante el susodicho método químico, el elemento básico y el resorte primero en que todo lo demás descansa y por el que lo restante es movido. En el caso de Marx la respuesta remite a las «fuerzas y relaciones de producción»: es decir, a la instancia económica como motor de la historia. La filosofía recomienza tomando como principio explicativo y normativo ese nuevo elemento, tras darse por acabada en su referencia al antiguo.

En casos como éstos, es obvio hablar de soledad del hombre en la situación de instalado en las referencias artificiales o «ideológicas» que tenían su radicación en la conciencia. La seguridad que ofrecían sólo podía ser engañosa. Al caer en la cuenta de ello el hombre se encontraría desamparado y en soledad. Pero al dar con la base auténtica o con el lugar de radicación verdadera de la vida, la soledad tendría que disiparse. El hombre estaba desterrado y llega a su patria.

¿Dejará esa patria todavía hueco a la soledad? Parece que no debiera dejarlo cuando toda escisión entre lo natural y lo humano

desaparece. Y efectivamente así ocurre en el caso de Marx. La naturaleza del hombre se define por el «conjunto de relaciones sociales». La sociedad continúa la naturaleza, superada la escisión introducida por el orden civil artificiado por la conciencia.

Rousseau, que definía la naturaleza del hombre como absoluta individualidad, devolviéndole a la naturaleza le entendía solitario y feliz en ella. Forzado por azares históricos a convenir en sociedad y establecer el estado civil, todo su empeño consistirá en establecerlo de forma que no se cierre sobre sí mismo, sino que encuentre su legitimación en responder de continuo a las demandas de lo que sigue siendo instancia normativa básica: la naturaleza. En el estado civil se conservan en nueva clave todos los bienes del estado de naturaleza. Entre ellos, el que hace verdad el principio de que «un ser feliz es un ser solitario». La nueva clave ordenadora de la vida civil es la «voluntad general», que puede entenderse como naturaleza traducida en libertad: libertad-decisión en este caso, pero decisión siempre a la escucha de la naturaleza, de modo que tampoco aquí corte el orden civil con el orden natural. Si el ideal del orden natural era un ideal de hombres solitarios, ese mismo ideal persevera en el orden civil. En todo caso, se trata de una soledad equivalente a una libertad *de*, no una instalación en la libertad y la soledad. Rousseau nos deja en la incertidumbre sobre el último significado que atribuye a la libertad y la soledad. Aunque lo oscuro en su obra se descifra en su vida, que realmente fue una vida solitaria. En este sentido es precursor de radicalismos posteriores, en los que esa instalación en la soledad se irá paso a paso convirtiendo en experiencia vivida y en doctrina declarada.

Puede iluminar este asunto, al menos por lo que toca a Rousseau, un testimonio antropológico-religioso, tomado de Van der Leeuw, que refleja las reacciones de la mentalidad primitiva ante la naturaleza, mentalidad que se mantiene en la infancia y en el pueblo sencillo. Dice así hablando del animismo: «El desamparo se da también entre nosotros en el seno de nuestro mundo moderno. También nosotros somos animistas, pese a que hacemos todo lo posible por olvidarlo. Nuestros niños y nuestros poetas no son ni enfermos ni retrasados mentales. Son seres humanos cuya vida escapa a ciertos frenos artificiales. Parece como si la experiencia humana de la que procede el animismo, que atribuye voluntad y figura a unos y otros objetos, dijera referencia a esa cosa tan general que se llama la *soledad*. Vivir bajo el imperio de potencias es quedar aisla-

do. Que tal potencia se nos oponga y nos haga frente, o que nos sintamos unos con ella, que sepamos incluso disponer de ella por medio de la magia, siempre y en todas partes nos deja entregados a nuestra soledad». Insiste en subrayar la «crisis de aislamiento, que posiblemente el primitivo sufría con angustia, y que nosotros mismos conocemos demasiado bien», relacionando con ella la actitud animista, para la que, con Victor Hugo, *tout vit, tout est plein d'âmes.* Ahí se nos ofrecen las posibilidades «del análisis, del discurso, de la interpelación, de la maldición y de la bendición, de la revelación del dios que se oculta» [56].

8. *Camino ulterior de los filósofos*

La filosofía ha significado una secular exploración en busca del «hombre verdadero», identificado por Sócrates en el «conocimiento de sí mismo». La identidad de ese «sí-mismo» residía para Platón en el «alma desnuda», como era el «hombre volante» o ingrávido para Avicena [57]. La filosofía ha sido ella misma cuando ha brotado de la negación de todo apoyo otro y distinto que su propio ponerse desde la nada de realidad para que en ella tome consistencia lo destinado a figurar como real. Su patria ha sido la soledad del asombro, la soledad de la duda o la soledad de la radicalidad crítica. En casos como el de Kant, para la filosofía moderna, al trasladar de centro el sistema entero de convicciones, se hace particularmente visible el recomienzo desde la soledad, reducidos los viejos fundamentos a nada, para orientar la aventura de conocer por caminos que nadie antes había andado. La «desnudez del alma» buscada por Platón se hace en Kant presente al describir en toda su pureza la vida moral; es decir, en la filosofía práctica, en la que, con su primado sobre la teórica, el pensamiento alcanza su

56. G. van der Leeuw, *o. c.*, Recuérdense las obras ya citadas que tocan el tema de la soledad en Rousseau. Es de notar, en efecto, la relación que recientes investigadores han establecido entre su temática y la soledad. Entre ellos los nombres y obras siguientes: Br. Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, Paris-La Haye 1974, ed. original en polaco, 1970; B. Munteano, *Solitude et contradictions de Jean-Jacques Rousseau*, Paris 1975; J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle. Suivi de sept essais sur Rousseau*, Paris 1971, en el capítulo III se habla de *La solitude*, aunque el tema afecta al conjunto de la obra; R. Polin, *La politique de la solitude...*, Paris 1971.

57. Cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard* I, Paris 1974, 235-237.

plena libertad. Ante la soberanía de la razón pura práctica el hombre queda despojado de todo apoyo en inclinaciones naturales, sin que su proceder se vea conducido por un objeto amado o que pueda llegar a serlo. El único estado de ánimo o sentimiento que cabe ante la «solemne majestad» de la ley moral es el de «respeto»: aquel temor respetuoso que la religión hizo «principio de la sabiduría», y que traduce el asombro radical de salir de la soledad de la nada al reino que se abre ante la libertad [58]. Fichte extiende esta disposición a toda la filosofía, a la que da por cometido «señalar el fundamento de toda experiencia», que necesariamente ha de estar «fuera de toda experiencia». El filósofo no buscará nada en que apoyarse. «La primera petición que la filosofía hace a su aprendiz» será ésta: «fíjate en ti mismo; desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior... No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo» [59]. Filosofía que niega todo apoyo exterior y que se hace cuestión del «fundamento de toda experiencia». Fichte entiende que el interés por señalar el fundamento de toda experiencia, así como la disposición que entraña, ha sido válido para toda filosofía, también la anterior a los kantianos.

En cuanto a Hegel, no le pasó desapercibido lo que de despedida de todo lugar de seguridad ofrecido fuera tenía un pensamiento como el suyo que debía ser soportado sin apoyo, en el desnudo despliegue de la libertad. Recuerda en uno de los *Zusatz* de la *Enciclopedia* la tesitura espiritual ante la que debieron encontrarse «los antiguos filósofos», cuando, «dejadas de lado las representaciones mitológicas», se quedaron sin un cielo arriba y una tierra entorno, fiados al mundo de su experiencia. En este contexto, escribe, «el pensamiento queda libre, replegado sobre sí mismo, libre de toda materia, puro en sí». Añade: «este puro ser en sí pertenece al pensar libre, a una navegación en libertad, donde nada hay ni por arriba ni por abajo de nosotros, y donde estamos dejados en la soledad con nosotros mismos» [60]. Habermas confirma esa soledad del espíritu absoluto: *der absolute Geist ist einsam* [61].

58. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke* IV, Wiesbaden 1956, 191-203 (ed. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid 1978).

59. J. G. Fichte, *Primera introducción a la teoría de la ciencia*, Madrid 1934, 9-14.

60. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México ²1973, 105.

61. J. Habermas, *Technick und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt 1968, 40.

La lectura de la *Fenomenología del espíritu* hecha por intérpretes como Koyève, Wahl, Hyppolite, en Francia, conduce a una antropología en la que Hegel queda relacionado con el existencialismo [62]. El primero de esos autores pone sobre todo de relieve la dialéctica del amo y el siervo. Oponiéndose al individualismo de la escuela liberal-burguesa, rechaza la concepción presocial del hombre, entendiendo a éste como resultado de la interacción con los otros hombres, es decir, como algo social e histórico desde el origen. El siervo encarna el elemento dinámico del progreso. Mediante el trabajo se realiza y objetiva, se libera, deviene mundo histórico, se sobrepone a su dominador. Quebrantando la dependencia del amo se abre al espacio de su redención, sin ataduras ni por abajo ni por arriba, en prometeica misión no asegurada, ni dejada en manos de ninguna realidad ya cumplida. El sujeto entra, pues, en el reino de su libertad y autonomía, superando la sociedad autoritaria en una sociedad libre. Se nos describe así una «antropogénesis» fiada al esfuerzo del hombre para ser hombre, que rompe con las humanizaciones dictadas y sin delegar la acción, por ello revolucionaria, en ningún orden de cosas natural antecedente a la historia y negador de ella. (La relación indicada de Hegel con el existencialismo ayuda a percatarse —sobre ello volveremos— del supuesto de soledad del que mana su experiencia).

Por su parte, Hyppolite subraya en la *Fenomenología* la transformación de la «sustancia en sujeto», describiendo las etapas de realización del sujeto como autoconciencia. Hegel se opone ahí a la tradición cartesiana, superando sus dualismos: conocimiento-vida, objeto-sujeto, razón-historia. El viaje de descubrimiento del sujeto se realiza dialécticamente: el sujeto se pone como otro que él mismo para devenir él mismo. La autoconciencia implica la autoobjetivación como momento ontológico del existir, extrañamiento que mantiene un residuo de dualismo, bajo la forma de

62. Cf. A. Koyève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947; J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946; Id., *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris 1948. He seguido la presentación que hace de estas interpretaciones de Hegel, M. Poster, *Existential marxism in postwar France. From Sartre to Althusser*, Princeton University Press 1975, 8-35; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

unidad en la diferencia, aunque la diferencia alienadora queda eliminada. Aquel residuo de dualismo recorre para Hyppolite todo el desarrollo de la *Fenomenología* dando lugar a la experiencia de la «conciencia desgraciada», que es interpretada como tema central del libro, tema que refleja la buscada, pero imposible, unidad entre la conciencia de la vida y la vida misma, o la experiencia de lo absoluto más allá de la humanidad. Determinadas épocas históricas han vivido esa escisión con dramatismo; así, la conciencia estoico-escéptica, la conciencia cristiana, la conciencia romántica. Estas épocas dicen a las claras el tácito secreto de la condición humana.

Jean Wahl, orientado más de cerca hacia el existencialismo, ve en la «conciencia desgraciada» el secreto latente de la historia que deja ver su faz dualista en todos los momentos de crisis. Se trata del dualismo agudizado en un Kierkegaard al contraponer la melancólica condición de la finitud humana a la infinitud de Dios. La tensión creada por ese esfuerzo reconciliador, en tanto que fallido, se mueve entre doble expresión de soledad: la «soledad sin vida» de lo absoluto no encarnado en la historia, y la de la vida frente a lo enteramente otro, suspendida en la angustia de sí misma. La obra de reconciliación, en cuanto intentada, ya que no pueda decirse alcanzada, es resultado concurrente de dos soledades. La experiencia de esa situación es la de la «conciencia desgraciada».

Ortega y Gasset, describiendo el estado de espíritu que da nacimiento a la filosofía entre los griegos, al marcharse la fe, lo que vale para todo filosofar cuando es auténtico, entiende que lo que aquéllos hicieron y lo que hace siempre el filósofo es negarse a secundar una filosofía ya hecha instalándose en ella, para «retirarse [cada filósofo] a la terrible soledad de su propio filosofar».

La soledad del «espíritu absoluto» se asemeja a la que Aristóteles atribuía a los dioses. Aquella a que hace alusión Ortega se parece a la que, a semejanza de ellos, Nietzsche atribuía al «filósofo». Tal soledad tendrá para Nietzsche, en un mundo en que no hay dioses, algo de alciónico y jovial, cual corresponde a superhombres, a seres que actúan como semi-dioses. En Ortega la soledad es dramática, como corresponde a seres que no pueden abandonar la condición de ser hombres, y que encuentran la medida más profunda de su ser en el Jesús de Getsemaní y en la cruz, alejado de los demás hombres y «abandonado» de Dios, en

la más honda soledad, la que viene después de todas las despedidas: solo hasta la muerte y de cara a su propia muerte. Lo que no obsta para que se refiera en ocasiones al alcionismo nietzscheano.

Por lo que hace a la también alciónica soledad del espíritu en libertad absoluta de que es cuestión en el texto mencionado de Hegel, es para preguntarse si supera la ideación de un sueño romántico, que instala de un salto los tiempos históricos en la consumación escatológica, en cuyo caso la soledad coincidiría con su contrario: la comunión y consumación «mística» en la identidad. Hegel podrá ser interpretado en términos de esta solución de utopía, pero no hace fáciles las cosas para ello a sus intérpretes. Refiriéndose Nisbet, siguiendo a Daniel Bell, al significado que tiene en su obra la «alienación», observa que ésta se da «profundamente arraigada en la naturaleza del hombre; es ontológica y metafísica». Y añade, citando el pasaje mencionado: «por eso es probable que la libertad absoluta —que Hegel define como 'ese viaje a la intemperie donde no hay nada por encima ni por debajo de nosotros, y donde quedamos en soledad con nosotros mismos'— sea inalcanzable. Siempre habrá algún grado de disociación del yo, manifiesto en el pensamiento y en la vida... La alienación es un estado profunda e inconmoviblemente incorporado a la naturaleza del yo del hombre y su afán por comunicarse con el mundo» [63]. Por ello es por lo que se podrá hablar de soledad en el sentido humano del término. Porque se dará siempre «la disociación radical del propio ser en actor y cosa; en un *sujeto* que se afana por gobernar su propio destino, y un *objeto* gobernado por los demás». Pienso que esto es otra manera de decir que el hombre es un «animal de despedidas». Lo es por condición ontológica insuperable.

Los cambios semánticos que sufre el concepto de «alienación» en la exégesis hegeliana «de izquierda», cambios que consisten en traducir lo ontológico a sociológico, dan lugar a nuevos modos de interpretar la «alienación» y a nuevas estrategias para superarla, desde Feuerbach a Marx, y particularmente al marxismo humanista, con sus «cálidas» esperanzas en futuras redenciones o patrias de reconciliación e identidad. En sus momentos optimistas Marx participó de esta seductora visión [64]. Pero si es cierto que, en el fondo,

63. R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico* II, Buenos Aires 1969, 150.

64. *Ibid.*, 150-154.

Marx fue un «gran pesimista», como se ha afirmado, su mundo, liberado de la alienación económica, no por eso sacaría al hombre a ningún paraíso [65]. La superación definitiva de la soledad quedaría para aquellos de sus ministros dotados de superior inspiración, ante la que se abriría el venidero «reino del hombre», el trabajo convertido en «juego jovial», en inconflictivo «orden libidinal», en un *dies septimus* que *nos ipsi erimus*. En el caso de que este cuadro escatológico tenga realidad, habremos reasumido la comunión mística con el universo, fundidos en la fuerza del *mana* primitivo, que ahora sería el elemento de la libertad: el «transcenderse sin transcendencia» en una *civitas Dei* sin Dios [66].

Mas ahora tenemos que dejar este paraíso, para volver a nuestro *vallis lacrimarum*.

Quiero cerrar este capítulo aduciendo el testimonio de Schopenhauer.

Schopenhauer fue en su vida un claro ejemplo de ser extravagante y solitario, ejemplo por el que midió la suerte de los demás hombres. Es conocida su comparación de la gente que busca compañía con los erizos: deseosos de calor se juntan, pero los pinchazos de sus púas los separan. La amistad y sociedad entre los hombres, sentida como necesaria, se hace de hecho impracticable. Los otros, que prometen ser alivio de los propios males, acaban siendo el infierno. Pero esta soledad social se convierte en soledad psicológica y moral a medida que tropezamos con espíritus más nobles. En su clasificación jerárquica de almas, los estúpidos constituyen la regla, los discretos la excepción, los eminentes la rareza y los genios el portento. Conforme se va ascendiendo por esa escala la soledad se hace crecientemente más sensible. En las cimas, los hombres egregios se encuentran como las montañas: cuanto más altas, más separadas y solas. El mundo de un hombre superior es un fuera del mundo. A éstos es a los que aplica su cita de Byron: «sentirse en la soledad de los reyes», sin el peso de la corona [67].

65. Cf. O. Lange, *Sobre la teoría económica del socialismo,* Barcelona 1970, para lo que concierne a las anticipaciones milenaristas del comunismo, en el «Apéndice», p. 137-150.

66. Muestras de esa tendencia del Marxismo, en H. Marcuse, *Eros y civilización. Investigación filosófica en torno a Freud,* Barcelona 1968; E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs,* Frankfurt 1968.

67. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, Stuttgart-Frankfurt 1960, 187-189 (ed. cast. citada).

Una y otra vez tropieza con la personalidad del genio, en la que ve realizada la independencia del intelecto de la voluntad. El genio se realiza en un mundo objetivo que rompe con las vinculaciones a la vida en las que vegeta «la canalla» [68]. Con Juan Pablo (*Estética,* 12) define la esencia del genio por la «singularidad» (*Besonnenheit*). En el otro extremo está el animal, incapaz de singularizarse. El genio ofrece la muestra de un intelecto que se hace completamente libre. Recuerda la cita que de Aristóteles hace Cicerón (*Tusc.,* I, 33): *omnes ingeniosos melancholicos esse.* Los espíritus altamente dotados se asemejan al Montblanc, cuya cima se encuentra por lo común envuelta en nieblas. También recuerda a Goethe cuando escribe que la delicada poesía sólo se produce, como el arco iris, sobre oscuro fondo: «el poeta genial se mueve en el elemento de la melancolía». No es extraño que con el propio Goethe, y antes Plutarco, cite aquello de que «no hay hombre grande para su ayuda de cámara». Pero Schopenhauer desprecia al ayuda de cámara, y deja al mundo con su mundo: *nel mondo non è se non volgo.* «El vulgo todo lo convierte en vulgar», como repetirá Nietzsche. El genio es como un cometa de curso excéntrico, cuyo destino es vivir aislado. «Ningún hombre sensato puede ser genio». El elemento del genio es la soledad: *das Genie wesentlich einsam lebt* [69].

9. *Hacia nueva orografía*

Los aires nuevos que se respiran desde el renacimiento crean un espíritu que, alentado por el ansia de libertad, fomentan la actitud crítica. La voluntad de ser y la audacia de pensar se desarrollan en un clima que se vive como recuperación de los viejos ideales paganos, exentos del control de la autoridad y con ánimo descubridor en todos los campos. La reforma religiosa reproducía o expresaba la que se cumplía en todos los terrenos: nuevas fronteras geográficas, nuevas formas de vida, nuevo arte, nueva ciencia... La extrañeza de estas innovaciones no podía por menos de experimentarse existencialmente como desarraigo de la patria tradicional conformada por el cristianismo medieval, y como enfrentamiento del hombre en solitario a destinos abiertos ante él, pero no clarificados.

68. *Ibid.,* II, 377-378.
69. *Ibid.,* 492-505.

Este avance hacia lo nuevo no se hizo sin embargo sin desafiar el control de las viejas fuerzas sólidamente institucionalizadas. De ahí la doble soledad de los espíritus (significativo a los dos respectos el caso del propio fray Luis), por una parte conscientes de caer en sospecha de heterogeneidad (heterodoxia) ante la fiscalización *oficial; por otra, lanzados al novum, todavía no colonizado, al* que les llevaba su intrepidez descubridora. Miguel Servet y Giornado Bruno quemados, Campanella en las cárceles de la inquisición y Galileo procesado por ella, son ejemplo de uno de los caminos de soledad abiertos ante los menos cautelosos. Spinoza, expulsado de su comunidad judía, compensó su persecución sepultándose en el más profundo retiro para pensar su obra filosófica, tomando la otra de las vías de la soledad. Descartes, a la vez escarmentado en el ejemplo ajeno y siguiendo su propia inclinación, se adelantó a elegir el retiro para su trabajo en actitud de «orgulloso solitario», como le califica Dilthey. No de otra manera habían sido calificados los poderosos pensadores que hicieron nacer la filosofía en Grecia. Schopenhauer nos habla del distanciamiento de los hombres a medida que, como las montañas, se alzan a las alturas. Como descendiendo de cumbres solitarias aparecen en los dos siglos siguientes sin interrupción ideas revolucionarias. Pero toda idea revolucionaria, como nos dirá Bachelard, por cuanto corta con lo consabido y establecido, deja a su descubridor al aire y suspenso en soledad. Esto quiso expresar el poeta Wordsworth en aquel verso que le inspira la estatua de Newton en el Trinity College: «en viaje solitario por extraños océanos de pensamiento».

El espíritu de la nueva época tendrá ese trasfondo. Vamos a ver algunos de los testigos que reflejan en ella el viaje de la soledad.

Durante este período se vacía el vaso de la cultura occidental de sus contenidos autorizados, pero el vaso vacío conserva parte de su perfume. Lo indispensable de la tradición se trueca en pensable. Lo mismo del más allá se ve sucedido por lo mismo en el más acá. Las academias privadas sacaron al aire de la disputa pública los tesoros que las academias oficiales tenían encerrados en sus arcas. Los viejos paños apolillados se exhibieron en los balcones, alternándose explosiones antitéticas de caza de brujas por parte de los «comisarios» del orden antiguo con las de tiranos y opresores por parte de los «yoguis» (jacobinos). La guerra entre reaccionarios y revolucionarios quedaba en fratricida y pudo llamarse intestina. En resumidas

cuentas, como diría Nietzsche, a los mismos que repugnaban las viejas instituciones no repugnaba su aroma, para él «su veneno». Cuando el legado del «viejo régimen» empieza a considerarse como veneno, como «opio», es cuando suena la hora de lo que va a presentarse como horizonte no ya más allá de lo insondable, sino de lo pensable: será la hora de lo «inimaginable». Tal vez la hora de lo que más allá de los viejos tiempos de dominación den acceso a un *eón* nuevo, el de la fantasía recreadora y la ensoñación utópica. Ese intermedio es el que conocerá en su más honda expresión el destino del hombre en soledad.

El viaje que ahora empezaremos a recorrer tendrá orografía nueva. La crítica, hasta finales de la ilustración, salvo en casos aislados, uno de los cuales es Rousseau, tuvo efectos de destutelaje respecto a las paternidades espirituales consagradas; pero los adoctrinamientos de las mismas mantuvieron su vigencia, aunque asegurados en el que iba a ser su nueva patria: las ciencias, las artes, las instituciones edificadas a cuenta del hombre y su razón emancipada.

La crítica, en adelante, tenderá a ser sustituida por la radicalidad. En la radicalidad, se pasa del destutelaje de autoridades, que piden acatamiento y ofrecen protección, a la renuncia incluso a «causas» humanas autónomas, que venían a sustituir y hacían las veces de aquellas autoridades. En cualquier caso, el protagonismo que la soledad va adquiriendo a lo largo del viaje de la modernidad es evidente. ¿Qué disposición más solitaria que la de ese hombre, que se enfrenta a un mundo, sin apoyos en nada y en nadie fuera del él mismo, y del que es su razón y su providencia, su legitimación y su justificación, es decir, su dios? Es, en efecto, la manera de reconocer al hombre —se oculte o se declare— en la soledad del dios aristotélico, aunque en funciones de filósofo nietzscheano.

5
Antropología contemporánea: el hombre es soledad

«Desde siempre los hombres nacen solos y mueren solos».

(BLOCH)

«Estamos solos, sin excusa».

(SARTRE)

«Retirarse a la terrible soledad de su propio filosofar».

(ORTEGA Y GASSET)

1. *Paso a este capítulo*

El paso a este capítulo viene dado por la conclusión del precedente. Interesa ver en él cómo se ahonda la experiencia de la soledad en el hombre contemporáneo.

De nuevo aquí, y en relación con el ulterior desarrollo, quiero puntualizar que no he elegido este asunto por inclinación o por ganas de dramatizar. Me he encontrado con él guiado por intereses antropológico-éticos.

He de decir también que, más que en las páginas anteriores, en las que siguen tengo que proceder selectivamente. En el terreno de la erudición cualquier lector medianamente atento a lo que se escribe podría ampliar mis datos con nuevos testimonios. Me fijaré especialmente en el reflejo que la soledad tiene en la literatura filosófica, y, aun en este campo, dejo lagunas palpables, que podrían llenarse, al menos alguna de ellas, sin demasiado esfuerzo. No intento ser exhaustivo, aunque sí decir lo suficiente para ser significativo.

También una vez más advertiré que si la soledad ha acompañado siempre a la vida del hombre, y en todos los tiempos se ha ocupado éste de ella, sólo ahora podemos considerarla como tópico de época. No es para nosotros algo *con* lo que se cuente o *sobre* lo

que se hable, sino aquello *desde lo que* se vive. De ahí la urgencia problemática del tema, que no queda en ser marginal a la vida. Es algo, por el contrario, que se encuentra en las raíces de la existencia, y es cuestión de afrontarlo so pena de ignorarse uno a sí mismo. Esa ignorancia es la que en sentido riguroso merece el nombre de «alienación».

2. *Testigos de la nueva soledad*

Por lo común, cuando se habla de soledad se entiende lo contrario a sociedad. En este sentido la excluye Aristóteles de la vida de los hombres, frente al animal o a los dioses. Así la entienden también los diversos apologistas clásicos de la «vida solitaria», al modo de Petrarca. La soledad de que aquí haremos cuestión desborda los términos, aunque los tenga en cuenta, de esa «vida solitaria», que se elige o administra como recurso ascético. Nos ocupa aquella soledad que transciende el alcance meramente social para adquirir un alcance existencial. Este deslizamiento de significado reviste la mayor importancia. En virtud de él, la soledad administrada por el hombre como recurso ético de perfección puede transformarse en poder indomable de negación. Desde ser espacio de todo despliegue humanístico pasa a ser espacio de manifestación del absurdo. No se trata entonces de que el hombre elija la soledad como mediadora de su empresa de ser hombre, sino de que el ser hombre implica ser-en soledad. El significado de la soledad se desplaza ahí del terreno psicológico-moral al metafísico: el hombre en el caso es él elegido de la soledad.

Tiene entonces el eco que cierta literatura del presente traduce como «angustia» o se identifica con ésta. En tal sentido, y para aquel que no esté ciego al significado de los signos, su presencia hoy en las vidas es una denuncia. La soledad es testigo de un modo de experimentar la condición humana: la experiencia de la condición humana viviendo en el espacio del nihilismo.

Una nutrida casta de escritores solitarios, especialmente poetas, nos ha acostumbrado al tema. A esa casta de poetas pertenecen casi todos los del siglo XIX. Nuestro asunto fue uno de los tópicos románticos. Recuérdense nombres como los de Hölderlin, Heine, Byron, Schelley, Mörike, Leopardi, Lermontov, Dostoievski, Ibsen, Vigny, Amiel, Espronceda... «Ser hombre es estar profundamente solo» (uno por todos, escribía Hölderlin).

Más cerca de nosotros, Rilke, Gide, Huxley, Kafka, Joyce, Barbusse, Camus, Unamuno, Machado. (Hesse: «Vivir es ser en soledad» —*Leben ist Einsamsein;* «todo el mundo está solo» —*Jeder ist allein*) [1].

El tema de la soledad domina en la literatura desde los románticos. La conciencia se hace en ellos introvertida, distante, angustiada. Viven con obsesión el problema del hombre, sus dolencias y drama interior. Dramáticas son en la realidad las biografías de casi todos los grandes hombres de letras del tiempo. Filósofos y poetas rivalizan en escudriñarse a sí mismos, llevando existencias originales y extrañas. En sus obras han dejado constancia de testimonios desgarrados de soledad. La antropología inspirada en esas existencias alimentará la reflexión filosófica, bajo la forma de filosofías de destierro, cuando ya no queda lugar para las filosofías de encuentro, cuando la filosofía salvacionista de tradición platónica ha llegado a su fin. El poetizar romántico encontrará en el existencialismo la filosofía que refleja el estado de las almas en su fría verdad. Es así como estos tiempos nuestros se ven cubiertos por los que Rüstow llama «literatura mundial de soledad» [2].

La soledad de acento patético en los documentos genérica-

1. Citado en J. B. Lozt, *Von der Einsamkeit des Menschen. Zur geistigen Situation des technischen Zeitalters,* Frankfurt 1960, 81 (ed. cast. citada). El poema de Hesse al que se hace alusión se titula «Im Nebel». Recoge en él un tema que aparece en otros muchos lugares de su obra, también en la novela (véase *El lobo estepario*). Lotz aduce en las p. 159-164 el testimonio de otros autores al respecto. El libro en su conjunto es una introducción a la experiencia contemporánea de la soledad. Puede consultarse también Gerhard Kölbel, *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebnisses,* München-Basel 1960; en la «introducción», p. 19-23, se hace un breve repaso a la literatura sobre la soledad, y, a lo largo de los capítulos, se aduce una rica muestra antológica de testimonios que recoge del pensamiento y la literatura, con especial atención a la poesía. Cf. G. Gusdorf, *Naissance de la concience romantique au siècle des lumières,* Paris 1976: sobre «nostalgie» y «Sehnsucht», p. 172-186; sobre «le mal de vivre», p. 187-208; J. Starobinski, *La nostalgie: théories médicales et expression littéraire,* en *Studies on Voltaire and the eighteenth century,* 1963. Véase igualmente Ben L. Mijuskovic, *Loneliness in philosophy, psychology and literature,* Assen 1979, donde se examina la presencia y función de la soledad en la historia, desde el mito, la tragedia o la filosofía helenas, insistiendo sobre todo en los autores contemporáneos.

2. A. Rüstow, *Vereinzelung,* en *Ortsbestimmung der Gegenwart* III: *Herrschaft oder Freiheit?,* Erlenbach-Zürich 1957, 105-138; publicado con el título *Vereinzelung. Tendenzen und Reflexe:* Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istambul 8 (1946-1947), 1-39; posteriormente, en *Gegenwartsprobleme der Soziologie-Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag,* herausg. G. Eisermann, Potsdam, 1949, 45-78. La indicación sobre la literatura de soledad, en la p. 110 del primero de los lugares referidos.

mente literarios, soledad que sube del corazón, acaba instalándose en las cabezas y desde ella desciende y se afirma con radicalidad noética. El colapso de formas de vida, de creencias y valores, que la humanidad ha experimentado desde hace más de un siglo, por las transformaciones rápidas del entorno humano y por las catástrofes históricas padecidas, ha contribuido decisivamente a que las indicadas vivencias de los literatos y las lucubraciones de los filósofos se conviertan en clima anímico de vigencia social.

Es imposible seguir en detalle este movimiento. Tomaré sólo algunos hitos más significativos acercándome a la cuestión sobre todo a través de la literatura filosófica, y a partir de nombres como los de Kierkegaard —«el poeta de la soledad heroica»— y Nietzsche, con «la soledad casi absoluta del primero y abrumadora del segundo».

Nietzsche es la pieza clave, pese a los años transcurridos, para analizar todavía hoy el fenómeno de la soledad. Con entera justicia pudo escribir, a este respecto, Gide: «Todos debemos a Nietzsche un reconocimiento sin límites: sin él, generaciones enteras puede ser que se habrían empleado en insinuar tímidamente lo que él afirma con audacia, con maestría, con frenesí... La obra entera de Nietzsche es como un prefacio del que se podría decir: prefacio a toda dramaturgia del futuro» [3]. Nietzsche, en efecto, es el prefacio a nuestra era de encuentro y ajuste de cuentas con el nihilismo.

Hegel había aludido a los antiguos filósofos, sin arraigo, sin fe en la tradición, como ejemplos de poderosas existencias en soledad. Si ni el cielo arriba ni la tierra en torno son patria, quiere decirse que el peso de vivir tiene que ser soportado a solas por la conciencia. Hölderlin, en la tragedia sobre *La muerte de Empédocles,* había ofrecido la muestra heroica de una de esas almas solitarias [4]. Hegel estuvo ligado a Hölderlin por la amistad y conocía sin duda muy bien las preocupaciones que llevaron al poeta a escribir esa obra. Sobre Empédocles volvió Hölderlin una y otra vez, viendo en él una especie de profeta-redentor en el que entendía sumadas la fuerza de Hércules, la potencia de Dionisos y la piedad de Cristo. Nos le presenta honrado por sus conciudadanos y al fin abandonado, abandonando él a su familia y abrazándose con la soledad. Al buscar su propia muerte en el Etna, según la leyenda,

3. A. Gide, *Prétextes,* Paris 1947, 147.

4. Fr. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles,* Stuttgart 1960, 19 s (ed. cast.: *La muerte de Empédocles,* Barcelona 1977), cf. Kölbel, *Über die Einsamkeit,* 205-207.

cumple una especie de sacrificio cultual que quiere significar la voluntad de identificación con la naturaleza. El valor simbólico que el poeta atribuye ahí al desenlace de la tragedia de la soledad es merecedor de no perderse de vista, ya que nos pone de manifiesto cómo la soledad se transmuta en *ethos* de significación místico-religiosa.

3. *El camino que va a recorrerse*

En la vida práctica hubo personajes en Grecia y Roma que dieron ejemplo de existencias anómicas, de actitudes contestatarias del orden de la ciudad o de la república. Esto explica que los responsables de ese orden repetidamente reaccionaran persiguiendo a los rebeldes. Los casos (discutiblemente justificados) de Anaxágoras y de Sócrates son reveladores. En la corriente cínica el comportamiento de desarraigo se cultivaba como asunto de escuela. Las características que han distinguido, y distinguen hoy, a la *intelligentzia* conciernen a un fenómeno de manifestaciones muy antiguas.

Pero en la antigüedad ese fenómeno correspondía a experiencias esporádicas; raras en el sentido de infrecuentes y raras, propias de gente extravagante, en el sentido psicológico-moral.

En el momento en que se descomponía en Grecia el orden tradicional, entre la guerra del Peloponeso y la intervención de Filipo de Macedonia, los pensadores de más significado se aplicaron a elaborar una doctrina educativa ordenada a frenar o hacer desaparecer el germinante fenómeno de desarraigo, que tenía que conducir a la anarquía. El caso más patente lo ofrece Platón, que piensa una república ideal de la que ha desaparecido la conciencia privada, y donde cualquier viso de genialidad o iniciativa a cuenta propia era vista con suspicacia, como lo demuestra el comportamiento previsto en relación con los poetas. Aristóteles traslada la instancia de orden común desde la transcendencia de la idea a la inmanencia de la naturaleza. Pero también para él la vida aberrante del separado resultaba monstruosa. Son los griegos los acuñadores del término «idiota», que no significa mentecato como ocurre hoy, aunque posee el matiz peyorativo de apuntar al raro, al que se pone fuera de la ley y orden comunes.

Dostoievski reflejó en la novela que lleva ese título la condición del hombre solitario y sin vínculos. Pero nuestro novelista está tra-

tando de captar lo que se le ofrece como la condición real de la vida humana, condición que sólo trampantojos ilusorios llegan a encubrir. Para el griego, «idiota» era el aberrante, el descastado y, virtualmente al menos, criminal. A los criminales de hecho se los convertía en idiotas, es decir, en desterrados; y el destierro era el máximo castigo que se podía padecer. El propio individualismo ético de un Epicuro, al rebelarse contra el orden de coerción montado sobre la veneración de la justicia, no lo hacía sin poner en su lugar la amistad, como la forma inmediata y natural de comunión humana. La soledad metafísica, e incluso la psicológica, era tenida unánimemente por un mal, por indicio de degeneración, o por un castigo. La única forma de soledad reconocida era la exigida para el recogimiento interior, mediadora para contemplar y realizar el común destino del hombre ejemplar, el sabio.

No otra será la convicción para el sentir cristiano. Sin duda los cristianos de los tiempos primeros aparentan seguir la existencia de «idiotas». Justamente por eso, y en buena lógica del tiempo, se les considera perversos y se los persigue. Pero su desarraigo y anomía no era fundamental, sino relativa. Desarraigados respecto a un orden de cosas, que por lo demás no se muestra capaz de prestarles amparo, se enraízan en un suelo común nuevo, el de la fe, y en la nueva ciudad de los creyentes que en ella se funda. Los vínculos de comunión real serán aquí incluso más acentuados. En el solo, el original y poseído de su propio sentir, se verá al separado, seguidor del príncipe de la separación, que es el diablo. Este seguimiento define a los malvados, a quienes se castiga con el destierro espiritual de la excomunión.

En contraste con ese *ethos* antiguo de empatriamiento y comunidad, veremos aparecer el *ethos* de «nuevo nómada», como Spengler califica al habitante de nuestras urbes [5]. «El hombre civilizado, el nómada intelectual es... un apátrida integral». La figura del «idiota» será aquí la que exprese la forma «natural» de existencia [6].

Si en este resultado se patentiza alguna experiencia, ésta es la de ver cómo el proceso significa la extensión implacable del domi-

5. O. Spengler, *La decadencia de occidente* II, Madrid 1942, 44, 105.

6. En la citada obra de Spengler se documenta este modo de ser del «hombre fáustico», orientado sobre la voluntad y abierto a espacios de «lejanías» indefinidas. Como el propio autor reconoce, toma sus problemas antropológicos e históricos de Nietzsche; ya veremos lo que para Nietzsche significa la soledad.

nio de la soledad. Una soledad que pasa, de ser clima en que el hombre encuentra sus vinculaciones sustanciales, a ser la potencia que le tiene absolutamente desvinculado de todo [7].

Es la soledad que resulta de profundizar hasta el límite la rebelión, bajo un cielo infinitamente lejano o desaparecido y sin tierra en torno. El alma fáustica es «un yo perdido en el infinito». «No existe aquí un yo como parte de un espíritu universal pensante, sino que el yo está solo». «Para el hombre mágico la cueva cósmica era angosta y el cielo estaba cerca. Para estos hombres del gótico, en cambio, el cielo está infinitamente lejos. Ninguna mano parece tenderse desde esos espacios. En torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo» [8]. «Almas fuertes las que... vivían la tremenda

7. Cf. Lotz, *o. c.*, cap. II, IV. Entre la literatura que expresa o informa sobre esa desvinculación puede leerse a título indicativo: J. P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris 1950, 61 (ed. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires 1950): «La liberté humaine précède l'essence et la rend possible, l'essence de l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté... L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuit*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son *être-libre*». El hombre auténtico estará liberado de la naturaleza y de la historia en contacto y posesión de sí. «Tout ce que je *suis* par le fait de la nature ou de l'histoire... je ne le suis jamais tout à fait pour moi-même» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 479 [ed. cast.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona 1975]). «El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia» (Ortega y Gasset, *Obras completas* VI, Madrid 1946, 41). «No existe naturaleza humana» (Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, 52 [ed. cast. citada]). El hombre humano es, pues, el que, tanto por arriba como por abajo, no sufre vinculaciones, sino que está de continuo en manos de sí mismo, expuesto y en juego de una manera radical. La exigencia de una libertad hasta el fin la enuncia Max Stirner desde mitades del siglo XIX. *Der Einzige und sein Eigentum* se publica en 1845. Con reminiscencias de la izquierda hegeliana, radicaliza Stirner: «el hombre es libre cuando el hombre es para el hombre el ser supremo. Se necesita, pues, para que la obra del liberalismo sea acabada y completa, que todo otro ser supremo sea aniquilado, que la teología sea destronada por la antropología..., que el ateísmo se haga universal» (Stirner, *El único y su propiedad*, ed. de la España Moderna, Madrid, s.f., 176). Comentando la opción de Stirner sintetiza Camus: «Socrates, Jésus, Descartes, Hegel, tous les prophètes et les philosophies, n'ont jamais fait qu'inventer de nouvelles manières d'aliéner ce que je suis». «Ningún nombre le nombra», él Stirner, es el único; ha digerido y hecho suyo lo absoluto, y en paz (A. Camus, *L'homme révolté*, Paris 1951, 84-86). La historia de occidente, en este sentido, tiene índole prometeica. Sobre todo los últimos siglos son siglos en rebeldía; su historia es «la historia del orgullo europeo». El desenlace es «la rebelión metafísica» en cuyo fondo cabe constatar: «nous sommes seuls» (Camus, *Ibid.*, 296-309).

8. O. Spengler, *La decadencia de occidente* IV, Madrid 1945, 50-51.

soledad del yo en el mundo, genuinamente germánica... Cultura fáustica... conciencia de la absoluta soledad del yo en el espacio infinito. La voluntad y la soledad son en el último fondo lo mismo» [9]. Esta soledad es el espacio humano que corresponde a los espíritus en rebeldía contra todas las formas de arraigo y salvación en la naturaleza o en la historia, contra todos los ideales predicados por profetas o filósofos. Un espacio exterior, la soledad, a que condena la libertad. «Puede uno estar orgulloso de su soledad, o sufrir por ella, mas no escapar de ella» [10].

En un libro de escasas dimensiones, pero sutil en los análisis y lleno de claridad, Martin Buber [11] responde a la pregunta por la naturaleza del hombre, haciendo la historia de su refleja toma de posesión de sí mismo. Esa toma de posesión se acompaña de un crecimiento en torno a él de la soledad. Para el mundo griego, de modo típico para Aristóteles, en un mundo de *cosas,* «el hombre es también una cosa entre las del mundo, entre otras muchas, y no ya un forastero, como el hombre de Platón, pues goza de aposento propio en la gran mansión del mundo» (p. 28). Para Aristóteles el problema del hombre no era un problema especial. La explicación de la naturaleza daba cuenta, con la adición de las características oportunas, del problema del hombre. Sin duda Platón ya ve al hombre como «un caso» en el mundo, como un forastero. Pero, en realidad, las cosas siguen en el fondo como en la explicación anterior, sin más que considerar que, en Platón, la auténtica naturaleza, la verdadera realidad la constituye lo suprasensible.

«El primero que... plantea originalmente la genuina cuestión antropológica y en primera persona, es san Agustín» (p. 28). La auténtica pregunta antropológica arranca de una experiencia de la soledad: «la pregunta rigurosamente antropológica que alude al hombre en su problemática genuina se deja oír en épocas en que parece como si se rescindiera el pacto primero entre el mundo y el hombre y éste se encontrara en ese mundo como un extranjero y un solitario» (p. 36).

El cristianismo puso al hombre en trance de considerarse como extranjero en el mundo. La vida adquiere sentido concebida desde

9. Id., *Años decisivos,* Madrid 1934, 165.

10. *Ibid.*

11. M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* México 1950; la referencia de páginas dentro del mismo texto.

Dios [12]. Pero el cristianismo que se desarrolla después de la edad media acentúa la distancia de Dios con respecto al hombre, de forma, que si bien al hombre le queda el recurso a lo divino como patria acogedora, esa instancia no está a su alcance. Dios es la morada última; pero es Dios mismo, y solo él el que decide quienes han de ser hijos suyos. El hombre no puede ser otra cosa que hombre. Este es el núcleo de la doctrina protestante. Del mismo matiz se contaminó todo el pensamiento a partir de la crisis nominalista [13]. Al hombre no le queda sino un *sistere in homine* (Buber, 13). A este desamparo espiritual con respecto a lo divino se añade el que provocan las nuevas ideas astronómicas que hacen del mundo una desamparada extensión, que de todo tiene menos de cualquier apariencia de morada confortable. A esta situación respondía el sentimiento de Pascal, «asustado en el silencio eterno de los espacios infinitos» (p. 34).

Los héroes modernos acusan una «lejanía psíquica» tremenda, representan al radical y eterno Fausto [14]. Cuanto más grandes, más apartados y fuera de toda comprensión. En la tragedia moderna falta el coro, «oposición ideal al solitario», que representaba siempre los últimos órdenes de realidad dentro de los que en definitiva quedaban comprendidos los personajes. El protagonista fáustico se pierde en un monólogo [15]. En este sentido podía recordar Camus que «todas las tragedias culminan en la sordera del protago-

12. Cf. J. Mouroux, *Sens chrêtien de l'homme,* Paris 1945, 105 s (ed. cast.: *Sentido cristiano del hombre,* Madrid ²1972).

13. Cf. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique,* Paris 1952, 204 s.

14. A. Messer, *Psicología,* Madrid 1954, 57. «En comparación con el animal, cuya existencia es la vida burguesa corporeizada, el hombre es el eterno Fausto». La existencia sujeta o vegetativa es la negación o renuncia al destino propio del hombre: «libre y solitaria» (Spengler, *La decadencia de occidente* III, Madrid 1943, 12).

15. Spengler, *La decadencia de occidente* II, Madrid 1942, 166-167: «el coro, esa muchedumbre, oposición ideal al solitario, al hombre interior, al monólogo de la escena occidental, ese coro que siempre está presente, que oye todas las conversaciones del héroe consigo mismo, que excluye también del cuadro escénico el terror a lo ilimitado y vacío...», de donde resulta «la imposibilidad de estar solo». «Comparado con éste, el drama de Shakespeare es un puro monólogo. Incluso los diálogos y las escenas de grupos dejan sentir la enorme distancia *interior* entre estos hombres. Cada uno de los cuales, en realidad, habla sólo consigo mismo. Nada puede atravesar esta lejanía psíquica que sentimos en Hamlet como en Tasso, en Don Quijote como en Werther...». «La lírica antigua... es una lírica coral». «Nuestra lírica es monológica... lírica del espacio silencioso».

nista», y que «el monólogo precede a la muerte»[16]. Advirtiendo que la lección de la tragedia era la incontrastabilidad del destino común frente a la que nada puede la voluntad individual. El drama ofrecía una lección de atenimiento y mesura; lo desmesurado sufre castigos atroces y en definitiva se echa a perder. La lección, en cambio, que se desprende de un drama como el de Orestes, en su versión moderna de *Les mouches,* de Sartre, es la de que el único destino del hombre es su libertad, incomprendido y solo, como enseguida hemos de ver.

Estamos en la época en que la pregunta antropológica se hace central, y el momento en que esto se manifiesta claramente lo tenemos en Kant. Kant afirma que todas las preguntas que podemos hacernos sobre la realidad son preguntas que afectan a un quehacer del hombre y, por tanto, se resumen en la pregunta final «qué es el hombre».

Hegel, ya lo hemos visto, intenta romper este encierro humano, luchando por conseguir una nueva seguridad, un nuevo absoluto. Momentáneamente se olvida con ello la cuestión antropológica; pero renace en sus discípulos reforzada con las armas indirectas que había puesto a disposición del tema el propio Hegel (Buber, 48). El punto de partida hegeliano es una especie de nihilismo, que implica *in radice* los posteriores, y que en el propio Hegel aparece inocuo por virtud de una mentalidad de vocación desaforadamente constructiva.

Cada día se afirma más en el hombre el sentimiento de estar desaposentado; perdidos todos sus arrimos, «percibe de pronto la sima de la soledad y en ella experimenta, al encararse con el fondo mismo de su existencia, toda la hondura de la problemática humana» (p. 82). De aquí nace la situación que eleva la antropología a metafísica; toda cuestión queda reducida a la cuestión del hombre. Lo que hace que esa cuestión sea absolutamente radical y primera es el hecho de haber llegado a la sima de la soledad, cuando la vida no se siente comprendida en nada y por lo mismo no explicable por nada.

El seno de la naturaleza servía de morada y patria natural al pagano, que, si era platónico, veía esa patria natural en el cielo en vez de en la tierra. El cielo religioso en el seno de la divinidad servía de refugio al creyente. El hombre moderno dejó de sentirse a

16. A. Camus, *L'homme révolté,* Paris 1951, 350.

gusto en estas patrias de tradición. Penetrado del sentimiento de extrañeza frente al mundo y no presto a acogerse al refugio que el hombre religioso le proponía en la divinidad, se queda solo y entregado a sí mismo. Durante algún tiempo vive de los restos de la tradición que, por una especie de inercia, se mantienen vivos; pero al fin todo se pierde y queda entregado a su propia potencia. Forastero en el mundo, nada le recoge y es, en medio de las cosas, el incomprendido radical. «Ninguna mano parece tenderse desde esos espacios. En torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo» [17].

El significado de conjunto de todo este proceso lo resumen las siguientes líneas de Martin Buber:

> En la historia del espíritu el hombre vuelve de continuo a verse en soledad, es decir, que se encuentra solo frente a un mundo que se ha hecho extraño e inquietante. Este hombre, tal como se nos presenta en Agustín, Pascal y Kierkegaard, busca una figura del ser no incardinada en el mundo, una figura divina del ser con la que él, en su soledad, pueda entrar en tratos; extiende sus brazos, a través del mundo, en pos de esa figura. Pero también hemos visto que, de una época de soledad a otra, hay una trayectoria, es decir, que cada vez la soledad es más gélida, más rigurosa y salvarse de ella más difícil cada vez. Por fin, el hombre llega a una situación donde ya no le es posible extender, en su soledad, los brazos en busca de una figura divina. Esta experiencia se halla al fondo de la frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'.

En las páginas siguientes describe las posiciones de Heidegger, que nos invitan a asistir a un «juego exaltado y tétrico del espíritu». Un hombre «desvinculado», encerrado en sí, un hombre perdido, sujeto de una «existencia monológica», elevando a absoluto la forasteridad de la condición humana, entregándole por lo mismo, a la «soledad radical» (p. 100-101).

4. *La soledad en Nietzsche*

Hemos tropezado repetidamente con Nietzsche, que es decisivo en este proceso de ida a la soledad. Agotó él mismo la experiencia de solitario. La soledad fue su única patria [18]; suprema dote en

17. O. Spengler, *o. c.*, IV, 51.

18. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* III, «Heimkehr»: «O Einsamkeit. Du meine Heimat Einsamkeit». Al comienzo de ese libro III declara: «comienzo mi

hombres del temple cual él los buscaba [19]. En una de sus cartas, y retratándose, al describir a Zaratustra, se expresa así: «mi Zaratustra es sin duda incomprensible porque emana de un fondo de experiencia que yo no he compartido con nadie. ¡Si pudiera dar una idea del sentimiento de soledad que yo vivo! Ni entre los vivos ni entre los muertos hallo un ser con el que pueda sentir parentesco. El horror de este estado no admite descripción» [20]. «Nietzsche el solitario» *(der einsame Nietzsche):* ése es el sobrenombre que le conviene y con el que su propia hermana creyó poder presentarle al titular de ese modo su biografía. Este Nietzsche profundo y solitario hasta la desesperación o la locura es el que de una forma obsesiva presenta Stefan Zweig, al hacer la silueta del filósofo en su tríptico biográfico, *La lucha contra el demonio,* sobre todo en el capítulo que titula «La séptima soledad». Al hombre sumergido en esa sole-

más solitaria peregrinación» («der Wanderer»). Y, unas páginas después: «Allein bin ich wieder und will es sein, allein mit reinem Himmel und freiem Meere; und wieder ist Nachmittag um mich» («Von der Seligkeit wider Willen»). «Ich bin ein Wanderer und ein Bergsteiger»; peregrino y amigo de las alturas, en cambio detesta la llanura, no soporta la quietud; de camino y hacia lo alto emprende la ida a su postrera soledad: «Eben begann meine letzte Einsamkeit» («Der Wanderer»). Karl Barth pudo decir de Nietzsche que representaba una humanidad sin los otros hombres: «Humanität ohne Mitmenschen». La comunidad hace al hombre común, vulgar y ordinario: «Jede Gemeinschaft macht irgendwie, irgendwo, irgendwann-gemein» *(Jenseits von Gut und Böse,* § 126). «Ninguna cosa grande y bella puede ser patrimonio común —pulchrum est paucorum—» (*Götzen-Dämmerung).*

19. Fr. Nietzsche, «Todo extrañamiento es pecaminoso: así piensa el rebaño. Y durante largo tiempo has pertenecido al rebaño» *(Also sprach Zarathustra* I, «Vom Wege des Schaffenden»). Zaratustra, enemigo de lo vulgar, del ruido y del montón, de «crotorantes máquinas de leer y escribir», predica «a los solitarios».

20. Cf. G. Walz, *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance,* Paris 1932, carta a Franz Overbeck, 5 de agosto 1886, 443. «*Zaratustra* es la obra que ningún viviente hubiera podido escribir salvo yo... Ah, es que soy tan taciturno, tan encerrado en mí...» *(Ibid.,* a Franz Overbeck, abril 1883, 383). «Amigo Nietzsche, ya estás ahí absolutamente solo» (*Ibid.,* a Erwin Rohde, 22 de febrero 1884, 415). Y al comunicar al mismo la aparición de la II y III parte de *Zaratustra:* «Todo ahí me pertenece en propiedad, no tiene modelo, ni paralelo, mi precursor, quien vivió en esa atmósfera retorna al mundo con semblante nuevo» *(Ibid.).* En carta al barón de Gersdorff, 13 de septiembre, 1875, había dicho que el lema de su vida era el final de un canto búdico: «Y yo camino solitario como el rinoceronte» (pág 248). Solitario en la vida y solitario en el pensamiento: «Yo sigo rumbos nuevos, por eso necesito nuevo lenguaje; me cansé de expresiones antiguas, como aconteció siempre a los creadores. Mi espíritu no quiere correr con suelas gastadas. ¡Salta a tu carro, tempestad!» *(Also sprach Zarathustra* II, «Das Kind mit dem Spiegel»).

dad es al que Camus aludía, «solitario y sin amo»; «en soledad de mediodía y de medianoche» [21].

Hablando de Nietzsche hemos tropezado también con su traída y llevada expresión: «Dios ha muerto» [22]. En ella se resume el veredicto sobre la ruina de las moradas espirituales que habían ofrecido refugio al hombre [23]. Con ella se define la sustancia del período nihilista que distingue la situación antropológica posterior. A ella se reducen y de ella arrancan los movimientos filosóficos entre los que ahora nos movemos. Como ha tenido asimismo que ocuparse de ella —de la expresión «Dios ha muerto»— la teología [24].

La cuestión está en «saber si el hombre se puede subordinar a un orden que le transcienda sin enajernarse o destruirse» [25]. Desde Feuerbach o Marx ésta fue la cuestión central en la lucha contra la teología cristiana. La realidad religiosa se acaba concibiendo como una sustantivación en lo divino de cualidades que se deben a lo humano, o como una droga que impide la afirmación y promoción del hombre [26]. Dispuesto así el terreno, la pregunta por lo humano

21. A. Camus, *L'homme révolté,* 85 s. «Ni entre los vivos ni entre los muertos» se sentía Nietzsche acompañado; «solo con el limpio cielo y el abierto mar... y la medianoche en torno» *(Also sprach Zarathustra* III, «Von der Seligkeit wider Willen»). Lou Andreas Salomé, que conocía muy bien a Nietzsche, pone de relieve repetidamente ese aspecto de su profunda soledad, vivida y pensada *(Nietzsche,* Madrid 1978). Nadie como él —nos dice— «que haya abandonado el vano tumulto de sus disputas cotidianas, para sumergirse en la soledad conmovedora de su alma» (p. 32). Empieza la obra recordando que Nietzsche declaraba en sus cartas al terminar una de sus obras: *mihi ipsi scripsi* (p. 29). Subrayando su enfermiza insolidaridad, c. Brinton, *Nietzsche* New York 1965.

22. «Gott ist tot ¡Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet»; *(Die Fröhliche Wissenschaft,* § 125; cf. *Also sprach Zarathustra* I, 3).

23. La pregunta que Nietzsche se hace tras comprobar la muerte de Dios es ésta: «¿Se da todavía un arriba y un abajo? ¿No marchamos errantes a través de la inacabable nada?» (*Die Fröhliche Wissenschaft* § 125). A esta sensación de perdidos y a la angustia que provoca alude aquello de Kierkegaard: «toca el dedo la tierra, para que el olfato diga el país en que se está. Yo pongo el dedo en la existencia, y no huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Qué quiere decir esto: mundo? ¿Quién me trajo acá y me abandona ahí solo?» (cit. en K. Löwith, *Kierkegaard und Nietzsche,* Frankfurt 1933, 7).

24. H. de Lubac, *El drama...,* 55-57; M. Müller, *Angustia y esperanza,* Barcelona 1956, 81 s.; E. Colemer, *Dios no puede morir,* Barcelona 1970.

25. Cf. J. Daniélou, *Humanisme et christianisme,* en *Rencontres Internationales de Genève;* cf. Varios, *Hacia un nuevo humanismo,* Madrid 1957.

26. H. de Lubac, *o. c.,* 26 s; cf. G. Noth, *Christentum und Kommunismus in der Weltwende,* Stuttgart 1954, 143.

será contestada con un hombre que prescinde de Dios; que se pone más allá de todos los «ideales». Por «ideales» se entenderán las creencias, doctrinas y sistemas mediante los que ha sido secularmente sometida la humanidad a su domesticación. El «ideal de verdad» es la historia de un gran error. Ante los valores morales e «ideales ascéticos» predicados por los resentidos ha tenido que humillarse la fuerza de la vida. Nietzsche se considera investido de la misión de desenmascarar a todos los pretendidos «mejoradores» del hombre —los sacerdotes y los filósofos—, que se concertaron para despojarle de sus dotes más nobles. El insidioso veneno de la enseñanza humanitaria sofoca la verdadera virtud, que tuvo siempre por titulares a los hombres de raza, a los bien-nacidos, inyectándoles aquella «moralina» que los convierte en «virtuosos», humildes, compasivos. El rencor de esos «mejoradores de la humanidad» ha perseguido, dondequiera que se manifestara, todo brote de hombre de naturaleza superior. Se disponía de una medida para discernir entre la verdad y el error, entre el bien y el mal. Medida que fue el lecho de Procusto conformador de una humanidad prostituida. Bajo el régimen de los «ideales ascéticos», buenos fueron los sumisos y pusilánimes. Los otros, los insumisos y magnánimos, fueron malvados. Diderot estaba en su papel cuando, frente al solitario Rousseau, equiparaba al solo con el perverso (I, 1.247) [27].

Nietzsche denuncia ese estado de cosas. Exige del filósofo situarse «más allá del bien y del mal». Proclama la «inocencia del devenir». Al margen y por encima de los juicios morales, pone su obra al servicio de la «gran liberación» que esto supone, y entiende «redimir» de ese modo al mundo. Ese mundo redimido es el espacio de los «espíritus libres». Estos son los que entienden de soledad. Pero ¿quién es, se pregunta, el que sabe hoy qué es la soledad? (I, 440). «Nadie aprende, nadie se esfuerza, nadie enseña... a soportar la soledad» (I, 1.228).

La soledad como patria del hombre llena uno de los capítulos de *Así habló Zaratustra:* «¡Oh soledad! Tú, patria mia, soledad» (II, 424). Para los piadosos no existe la soledad: tal experiencia la hemos hecho solamente nosotros, los ateos (II, 241). Esta filosofía, fruto de la última soledad, no encuentra ánimos dispuestos a pro-

27. Evitando acumular referencias a pie de página, cito ahora a Nietzsche indicando el lugar de sus obras en el texto, por *Friedrich Nietzsche Werke in drei Bände,* herausgegeben von Karl Schlechta, München 1954-1956.

fesarla. Nietzsche tiene conciencia de ofrecer a los hombres un mensaje prematuro: «he venido demasiado pronto». Su filosofía es «póstuma», apta para ser oída, mas no para comprendida. «Los hombres póstumos —yo, por ejemplo— son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor oídos. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás; y de ahí nuestra autoridad» (II, 944) «Hay quien nace de manera póstuma», escribe en otra ocasión (II, 1.163). «Ermitaño de Sils-María» ha sido llamado, por su retraimiento. Acceder a la comprensión de su obra exige «estar entrenado a vivir sobre las montañas». De la soledad de la montaña hace bajar a su apóstol Zaratustra. Atribuye a las gentes como él «una experiencia hecha de siete soledades». «Nosotros somo hiperbóreos, sabemos muy bien cuán aparte vivimos» (II, 1.165). Esos hiperbóreos están alejados de toda comunicación, como fue adelantado por Píndaro (*Pítica,* X, 29-30): «nadie podrá encontrar, ni por mar ni por tierra, el camino maravilloso que conduce a las fiestas de los hiperbóreos» [28].

Nietzsche describe el estado de ánimo del hombre que ha alcanzado esa cima de soledad como algo alejado completamente de lo enfermizo. No nos habla siquiera de angustia, sino de jovialidad. Algo que tiene que ver con la alciónica serenidad de los dioses. De donde lo significativo del dicho suyo que ya conocemos: «para vivir en soledad hay que ser una bestia o un dios, dice Aristóteles. Falta el tercer caso: hay que ser ambas cosas, filósofo» (II, 943).

De ahí que comparta la opinión que relaciona el genio con la soledad, lo mismo si se trata de genios de la religión que del pensamiento o el arte. También él veía en los primeros filósofos griegos «existencias osadas y solitarias» (Jaeger), emparentados en este aspecto con los profetas bíblicos. Afirmando que su estima de un hombre se medía por la capacidad de desierto que fuera capaz de soportar, se hace eco del dicho de Schiller: «nadie es más fuerte que quien está solo». Gide se reconoce deudor suyo cuando, oponiéndose a la tesis de Barrés, en *Les déracinés,* estima que «podría

28. Véase la observación a este respecto de Andrés Sánchez Pascual, en su traducción de *El Anticristo,* Madrid 1975, nota 6, p. 116; así como la mención, que en la nota 3 a la misma obra, hace de las expresiones nietzscheanas «siete soledades», «la séptima soledad» (p. 115), remitiendo a *La gaya ciencia,* parágrafos 285, 309. De las «siete soledades» habla también en el «Prólogo» a *El anticristo* (p. 25).

medirse el valor de un hombre por el grado de destierro *(dépaysement)* físico o intelectual que fuera capaz de dominar» [29].

Nietzsche pudo afirmar la fuerza espiritual de Goethe, la honestidad intelectual de Schopenhauer, el juego limpio profesional de Burckhardt. Pero los tres retrocedieron al dar respuesta final al desafío del destino. De los últimos autores, Schopenhauer fue para él el «educador» y Burckhardt el «maestro». Uno y otro, dentro de su pesimismo, ante el drama del bien y del mal, buscaron refugio en la «contemplación estética», o, dándolo por suficiente buen empleo de la vida —caso de Burckhardt—, en realizar una «obra madura». Este último sólo aspiraba a «morir en paz con el mundo». Consideraba el poder un mal y veía en Napoleón el absurdo personificado [30]. Tal actitud le parecía a Nietzsche una máscara que encubría otras cosas. Su alma respondía a la tragedia de distinta manera, de ningún modo tomando el camino de la resignación o de la piedad, que ofrecían las religiones. Fue para él un escándalo el que Wagner acabara inclinándose al final de su vida ante la cruz, después de haber sido heraldo del nuevo hombre sin Dios y sin moral. Buscar esos arcaicos apoyos le resultaba algo así como pretender que los tiempos anduvieran para atrás. Refugiarse en el esteticismo contemplativo lo consideraba un abandono del puesto en la vida; con más razón, el refugio en el quietismo oriental. El «radicalismo», equivalente para Burckhardt a la «nulidad espiritual», era la única opción viable para Nietzsche.

Con él nos parece haber llegado al final del viaje, que, lejos de llevar al absurdo o a la vaciedad, Nietzsche entiende como escalada

29. A. Gide, *Prétextes,* Paris 1947, 50.

30. Cf. E. Heller, *The disinherited mind,* Edinburgh 1961, 71-77. Burckhardt encontró, estudiando el renacimiento italiano, los rasgos que iban a definir al hombre y la conciencia modernos: desentendimiento de convencionalidades, autonomía de criterios, voluntad de tomar a propia cuenta la realización de la vida. Rasgos que relaciona con y hace derivar del «individualismo». «El defecto cardinal del carácter italiano de entonces se nos presenta a un mismo tiempo como la condición de su grandeza: el desarrollo del individualismo» (*La cultura del renacimiento en Italia,* Barcelona 1946, 395). St. Lukes hace observar la combinación de características asociadas en la noción de individualismo en Burckhardt, que iban a subrayarse por separado en el pensamiento moderno: autoafirmación de los individuos frente a las instituciones y esferas de autoridad, distanciamiento de la sociedad para refugiarse en la vida privada, afirmación de la personalidad abierta a un desarrollo armonioso; todo lo cual dice relación con el retraimiento solitario o con la fáustica vocación de soledad (St. Lukes, *El individualismo,* Barcelona 1975, 35-37).

a cumbres nunca antes conocidas por el hombre. Cumbres en lo humano que, como de las montañas había dicho Schopenhauer, serían tanto más solitarias cuanto más altas. De esa soledad sacaba energías para escribir «gayas ciencias» y para invitar al hombre a la exultación, encontrando allí el lugar de una existencia alciónica y jovial. Tras escribir *Zaratustra,* nos habla de «la luminosidad, lejanía, amplitud y certeza solares», del «elemento alciónico de que aquella obra nació» [31]. En medio de los sombríos asuntos que toca en su obra *Crepúsculo de los ídolos,* empieza declarando su profunda actitud de «jovialidad» [32].

En el penúltimo párrafo de *La generalogía de la moral* anuncia Nietzsche una obra sobre la *Historia del nihilismo europeo,* cuestión que figura en la primera parte de su escrito póstumo *La voluntad de poder.* Es dudoso que el programa de jovialidad solipsista que propone al hombre fuerte sea triaca suficiente para desenvenenar el desierto que, con sus negaciones, ha ido creando.

* * *

Nietzsche representa el foco de toda una constelación de autores expertos en radicalismo cultural. Todos ellos tienen interés para nuestro tema, pero han de ser aquí silenciados. Sobre la soledad en el propio Nietzsche hubiera sido posible y hasta necesario decir mucho más, aunque lo apuntado es suficientemente indicativo. Ahora voy a referirme a dos nombres que pueden figurar en esa constelación, uno anterior y otro posterior al autor de *Zaratustra.* Me refiero a Kierkegaard y Kafka, recordando de paso antes a Camus.

En su más conocida obra, *El hombre rebelde,* Camus rememora esa «historia del nihilismo europeo». Después de sondear sus fondos, «solitario y sin amo», cree poder pronunciarse por un «más allá del nihilismo», por un «renacimiento», que sospecha preparándose entre las ruinas. El mismo reta a apostar por ese renacimiento: *il faut parier pour la renaissance* [33]. Cómo y cuál sea ese renacer en el mundo absurdo camusiano es ya otra cuestión a la que sólo se nos

31. «Prólogo» a *La genealogía de la moral,* n. 8.

32. Sobre el alcionismo y la jovialidad que caracteriza al «pensamiento de mediodía» por el que él se define, puede verse el lugar citado de *La genealogía...,* n. 7-8, p. 25-26; o el comienzo de *Crepúsculo de los ídolos* (ed. Sánchez Pascual), p. 27 y 52, con la nota aclaratoria de este último (nota 1, p. 143).

33. A. Camus, *L'homme révolté,* Paris 1951, 76, 78, 305, 368.

acerca invitándonos a vivir la paradoja de asumir por todo sentido de la vida el sinsentido de la obra de Sísifo. Ciertamente ello no contribuye a disipar la soledad, aunque el gesto lúcido y magnánimo de abrazarse a ella pueda estéticamente encontrarse también alciónico [34].

Antes que Nietzsche debiera haberse mencionado Kierkegaard. Los dos se opusieron a Hegel en cuanto éste acababa liquidando el sentido trágico de la vida ante el poder de la idea o el poder de la historia. Ambos fueron lectores asiduos de Schopenhauer. Les separan hondas diferencias, pero son almas hermanas. «El problema psicológico de Kierkegaard» interesó vivamente a Nietzsche. Los dos fueron existencias trágicas y solitarias. Kierkegaard se ve a sí mismo entre los «hombres, célibes y solitarios, que no viven más que para una idea». Su reflexión rompe con la continuidad de época, dando un paso hacia adelante, hacia lo nuevo. La firma pseudónima de sus primeros escritos es significativa: *Victor Eremita, Johannes de Silentio, Frater Taciturnus.* Es conocida su censura al antimonaquismo de Lutero, contrarrestado por su consigna de «vuelta al claustro» *(zurück zu dem Kloster).* No está hecha para él la vida media del conformismo. Tiene que optar trágicamente entre extremos, entre la sensualidad y la mística, el teatro y la celda. Si contra el laicismo luterano propugna la «vuelta al claustro», contra el espíritu racionalista se pone de parte de lo místico. Pasa su vida en lucha cuerpo a cuerpo con el problema religioso. Se siente muy cercano a Sócrates en cuanto a los oficios mayéuticos. También Kierkegaard es el «tábano» de sus contemporáneos. Deambula en medio de la sociedad de Copenhague con una única preocupación: la de forzar a la gente a «darse cuenta». En su fase estética, de orientación hacia el polo de la sensualidad y el teatro, procede con disimulo, irónicamente, como Sócrates. En su fase religiosa, procede a las claras, como quien tiene ya un solo problema, el de cómo «llegar a ser cristiano». Por lo que a él se refiere: «me había dado absolutamente cuenta de que me sería imposible ser religioso sólo hasta cierto punto» [35].

34. A. Camus, *El mito de Sísifo,* Madrid 1981; cf. S. Alvarez Turienzo, *La ausencia de Dios y la inseguridad del hombre,* en *Revisionismo y diálogo,* Madrid 1969, 223 s. Para ver otros testimonios de soledad en la literatura o en la filosofía, cf. Ben L. Mijuskovic, *Loneliness in philosophy, psychology and literature,* Assen 1979.

35. S. Kierkegaard, *Mi punto de vista,* Buenos Aires 1966, 46.

Su negativa a conformarse a su siglo o el rechazo de la morada que le ofrece su época se percibe en cada una de sus páginas. En la apariencia pudo figurar hasta como hombre mundano, entregado al goce y al momento. En la realidad, nunca estuvo menos con los hombres que cuando éstos le creían más de ellos. En medio de las convencionalidades se lo impedía el solitario «vivir sólo para una idea», alimentado de incurable melancolía. «Melancólico, incurablemente melancólico como yo era, sufriendo prodigiosos pesares dentro de mi espíritu, habiendo roto desesperadamente con el mundo y con todo lo que éste es...»; «absolutamente a solas con mi dolor» [36].

El contenido de su escrito *Diapsalmata* [37] es una obsesiva reflexión que dirige *ad se ipsum*. El es el poeta que «oculta profundas penas en su corazón» (1, p. 59). Declara tener como confidente íntimo «su melancolía» (9, p. 62). «Yo digo de mis penas lo que los ingleses dicen de sus casas: mi pena *is my castle*» (15, p. 64). Insiste: «mi pena es mi castillo feudal, instalado en la cima de una montaña, alto como un nido de águilas y casi perdido entre las nubes; nadie puede asaltarlo. Desde él emprendo mi vuelo y me dirijo hacia abajo, a la realidad donde cojo mi presa. Pero no me quedo allá abajo, sino que retorno con la presa a mi castillo y me pongo a bordar su imagen en los tapices de todos los salones. Entonces vivo como un muerto» (88, p. 100). Se declara «tímido como una *e* muda..., ensimismado como cualquier pronombre reflexivo» (18, p. 65). «Uno no tiene que ser enigmático solamente para los demás, sino también para sí mismo. Por eso no dejo de estudiarme a mí mismo y cuando me canso de ello mato el tiempo fumando un cigarro y pensando, Dios me es testigo, qué se habrá propuesto realmente el Señor de mí o qué es lo que quiere sacar de mí» (37, p. 73). «No hay instante en que no me encuentre como un niño arrojado en alta mar y obligado a aprender a nadar» (59, p. 82). «No tengo más que un amigo... el eco... Tampoco tengo más que un confidente... el silencio de la noche» (66, p. 85). «Mi vida es como una noche eterna» (72, p. 89). «Mi vida carece totalmente de sentido» (73, p. 69). «Lo único que veo delante de mí es el vacío; lo único que me alienta es el vacío; y lo único que me mueve es el vacío» (77, p. 91-92).

36. *Ibid.*, 84, 114.

37. *Diapsalmata, Obras y papeles de S. Kierkegaard*, Madrid, párrafos y páginas citados en el texto.

Pudiera creerse que el «llegar a ser cristiano» sería el lenitivo de ese vacío y soledad. De hecho era su consagración. La existencia en la fe es para Kierkegaard «salto» sin mediaciones al misterio; dejar «en suspenso» todo apoyo humano. A este respecto, la tradición protestante de la que se nutre su impulso religioso le servía de escuela de soledad. Las viejas fórmulas —*solus Deus, sola fides, sola gratia*—, definen su religiosidad, que no entendía pudiera ser realizada sólo «hasta cierto punto», haciendo suya la sentencia de que «quien ve a Dios se muere». «Solitario teólogo de Copenhague», le llama Unamuno. Su vida es el «poema trágico de heroica soledad» recordado por Sciacca al llamarle «el poeta de la soledad heroica» [38].

Asume la locura de la fe en todo su paradójico significado. Ni por un momento piensa en ponerla a nivel de las razones con que los «espíritus fuertes» creen «explicar» el misterio cristiano y así «ir más lejos» que el cristianismo. Huye, como de ninguna otra, de la tentación de confundir la visita de la fe con la especulación. Frente a los «mejoradores» de la religión por el expediente de convertirla en filosofía, Kierkegaard sale al encuentro de ella renovando el lema del *credo quia absurdum.*

Esa fe no brinda una comodidad. Más bien nos introduce en un clima agónico que tiene sus modelos en aquellas tremendas naturalezas religiosas que encontramos en los primeros siglos cristianos. El antiguo testamento es pródigo en describirlas, caso de los profetas. Kierkegaard se vio sobrecogido particularmente por las figuras de Abrahán y Job: hombres de fe pura que, en la soledad de la conciencia, libran batalla contra todo razonamiento y toda esperanza, por la causa secreta de lo divino negado a toda comprensión. También Nietzsche descubría «profundas y temibles naturalezas en los cuatro primeros siglos cristianos», así como algo sobrehumano en las figuras de los profetas.

Pascal constituye también un perturbador ejemplo y escándalo para los filósofos, racionalizadores a toda costa, con su sospecha, en

38. M. de Unamuno, *Obras completas* IV, Madrid 1968, 290, 293; en su ensayo «Ibsen y Kierkegaard», p. 289-293, donde recuerda a Ibsen como a otro solitario, influido en su teatro por Kierkegaard, solitario y creador de personajes solitarios, p. 292. En el «Prólogo-Epílogo a la segunda edición» de *Amor y pedagogía* recoge Unamuno el calificativo de «desterrado» que le aplica uno de sus críticos, y lo acepta: «en efecto, me siento un desterrado en el sentido de la *salve,* donde los cristianos católicos se dirigen a la Virgen María llamándose a sí mismos 'desterrados hijos de Eva', *exules filii Evae...*» (*Obras* II, Madrid 1966, 312).

él certidumbre, de que la salud tenía que venir de fuentes que aquellos confundían con la oscuridad. Célibe y solitario, también al servicio de una idea, ha de pasar, como en su momento Rousseau, por que se le juzgue como malvado. Nietzsche no le perdonará —a Pascal— el haber doblegado la grandeza de su espíritu a la ruindad cristiana; pero le siente afín y hasta llega a declarar que le ama. Goldmann ha escrito un bello libro señalando la dimensión trágica de su actitud, en lucha por la causa moral y religiosa contra los geómetras y filósofos, niveladores del misterio de la existencia en nombre de dicha racionalidad a toda costa [39].

En la filosofía existencial se recoge esta línea temática. En su contexto alcanza expresión particularmente significativa el motivo de la soledad.

Antes de referirme a esa filosofía quiero recoger un documento que, aunque a primera vista pertenece a la literatura, en el fondo se debate con la cuestión humana en su más hondo alcance moral y religioso. Me refiero a Kafka, que confesaba encontrarse «del mismo lado del universo» que Kierkegaard.

Sobre el puesto que tiene la soledad en su vida son suficientemente expresivos estos pasajes tomados de su *Diario* [40]: «Todo lo que he producido es simplemente un producto de la soledad» (3 julio 1913). «Me encerré dentro de mí mismo, sin la más mínima concesión a nadie» (15 agosto 1913). Se siente «como una oveja perdida en la noche». «Perdido y sin fuerzas siquiera para quejarme» (15 noviembre 1913). «Me siento absolutamente vacío e insensato; el tranvía que pasa tiene más sentido de la vida que yo» (20 noviembre 1913). «Apenas tengo nada en común ni conmigo mismo» (8 enero 1914). «No tengo nada que comunicar, nunca, a nadie» (27 abril 1915). «Tener alguien que pueda comprenderme..., eso significaría tener un apoyo en todo sentido, tener a Dios» (4 mayo 1915). «Todo depende de ti, quieras o no quieras, en todo momento, hasta el fin...; y sin resultado» (19 enero 1922). «La verdad más accesible es simplemente que te

39. «Devant l'homme tragique il n'y a cependant que 'le silence éternel des espaces infinis'». Solo en la naturaleza, su relación con Dios es la de un «dialogue solitaire». De ahí «la *solitude* de l'homme entre le monde aveugle et le Dieu caché et muet» (L. Goldmann, *Le Dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine,* Paris 1959, 76-77).

40. F. Kafka, *Diarios 1910-1923,* Buenos Aires 1953; cf. S. Alvarez Turienzo, *Revisionismo y diálogo,* Madrid 1969, 255-263.

rompes la cabeza contra la pared de una celda sin puertas ni ventanas» (21 octubre 1921).

Cualquiera de sus obras puede servir de ilustración a la primera de las frases sitadas, en la que se corrobora el dicho que ya conocemos: religión, poesía..., cultura, «es lo que el hombre hace con su soledad». Puede tomarse como ejemplo, dentro de esa obra, la novela *El castillo*. En ella se presenta con gélida lucidez la condición incomunicada e incomprendida del hombre.

También la soledad de Kafka se juega ante el misterio. No le fue desconocido Kierkegaard, y en la línea de este último pueden entenderse sus preocupaciones. Kafka, judío, sufre la obsesión de la sabiduría veterotestamentaria. Solitario y al servicio de una causa salvadora, encuentra en los personajes bíblicos, dramáticamente religiosos, la vívida expresión de aquellas cosas por las que lucha el hombre en el intento de desvelar el misterio de existir. Entre esos personajes le atrae también particularmente Job. Tampoco Kafka encuentra mediación entre la justicia divina y la ética. También él es de los que «no vive más que para una idea». En su condición de judío, interpreta esa relación a la luz de la sabiduría y la experiencia de su pueblo: «pueblo sin patria». Kafka se siente solidario de esa condición errante, como un ser que no pertenece a este mundo. Frecuentemente se reprocha su ineptitud para la vida, y su biógrafo nos dice que «muere de debilidad vital». Deambulador solitario por la existencia, nos ha dejado en su obra un patético y lúcido testimonio de soledad. No le faltó el impulso mesiánico, propio de su raza. Luchó por forzar la armonía perdida o añorada, tentando todos los caminos que podían conducir a la instauración de la comunidad. Pero el mundo es un «castillo» impenetrable: en él encuentra todas las puertas cerradas [41].

5. *De Nietzsche a Heidegger*

Cuando de los autores anteriores, en concreto de Kierkegaard, se pasa al estudio de Hiedegger, pese a las deudas que este último puede haber contraído con aquél, se nota un profundo cambio en el modo de presentar los problemas y en lo que en ellos se ventila. De un lado, sigue Hiedegger interesado en cuestiones que el

41. Cf. M. Brod, *Kafka,* Madrid 1974, 160-188.

hombre, «aquel particular», que constituía todo el asunto de la reflexión filosófica kierkegaardiana, siente como suyas. Pero, de otra parte, el sujeto, el agente singular, la persona, la conciencia, las vivencias..., se dejan en suspenso o se integran en una concepción en la que los problemas adquieren ecos cósmicos. Hiedegger se mueve en el elemento de la ontología, no en el de la antropología. El protagonismo del drama de su reflexión no descansa en oposiciones como la de sujeto-objeto, sino que se dirige a lo más hondo, allí donde se abre la «cuestión fundamental de la metafísica», la de interrogarse, como antes lo hiciera Leibniz: «¿por qué hay ente y no más bien nada?» [42].

En ese ahondamiento del preguntar filosófico remite Heidegger expresamente a los filósofos presocráticos, y la suya, como la de ellos, muestra ser una «naturaleza osada y solitaria». Nunca antes otro pensador cualquiera fue más consciente de adentrarse en su especulación por un océano sin nada seguro por arriba ni por abajo, dejado en la soledad de sí mismo. Nietzsche y Hegel, sobre todo el primero, le acompaña de continuo con la incitación de tener que enfrentarse a un mundo en que «ya no hay dioses», visitado por el desasosegador espectro del nihilismo. Heidegger asume esa herencia. El testimonio de soledad dado por sus antecesores le parece demasiado benigno, falto de ser tomado del todo en serio. El le va radicalizar llegando al resultado de aquel «mundo gélido» en el que desde ningún sitio, por nadie, se «tiende al hombre una mano», interpretándose el universo en términos de pura «existencia monológica», de que hablaba Buber.

De tiempo en tiempo, en la filosofía o en los dominios de la cultura, aparecieron épocas de crisis. En ellas la negación de unas seguridades salía a primer plano, aunque siempre con la vista puesta en sustituirlas por otras. A ideales o dioses muertos, ideales o dioses puestos. Esto ocurre también en el mundo moderno y contemporáneo; hasta el siglo XIX. La crisis ahí se vivió con más radicalidad. No por eso se desistió de entender la filosofía al modo como para sus comienzos la entendía Ortega: el de «buscar... nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento», cuando las seguridades de la tradición se volatilizan. Heidegger achacará a sus predecesores, incluido Nietzsche, el más

42. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt 1949, 42 (ed. cast. citada); cf. del propio Heidegger, *Nietzsche* II, Pfullingen 1961, 127-135, 141 s.

drástico negador de tradiciones, el no haber llevado la audacia negadora hasta sus últimas consecuencias, y no haber sido capaces de soportar la soledad consecuente. Comentando sus primeros escritos escribía De Waelhens: «Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche, el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse; ¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo mayor, de un nihilismo que se busca y se quiere?» [43].

La crítica de la forma como Nietzsche se protege contra el nihilismo que su obra segrega la hace Heidegger en repetidas ocasiones; una de las más condensadas y directas es la contenida en el capítulo de *Holzwege* (*Sendas perdidas*), que lleva por título «La frase de Nietzsche: Dios ha muerto» [44]. Heidegger se propone tomar a Nietzsche en serio como pensador (p. 175). Ve su pensamiento «bajo el signo del nihilismo», movimiento ya dominante en siglos anteriores, pero determinante para el actual. «El propio Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental como nacimiento y desenvolvimiento del nihilismo» (p. 175, 177). Ese nihilismo queda reflejado en la expresión: «Dios ha muerto». «Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales». Dominio que, desde Platón, era considerado «como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho». Nietzsche entenderá su propia filosofía como movimiento contrario a la metafísica derivada de Platón. De modo que, con él «la filosofía occidental entendida como platonismo se acaba»; es decir, muere también. Heidegger piensa que esa filosofía, «como mero movimiento contrario», sigue adherida a «la esencia de aquello contra lo cual se pronuncia» (p. 180) [45].

Heidegger se preguntará por la esencia del nihilismo, como «movimiento fundamental de la historia de occidente», sustrayendo de ese término los significados accesorios con que comúnmente se

43. A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid 1952, 263.

44. A ese libro corresponden las páginas que a continuación se citan en el texto (*Sendas perdidas*, Buenos Aires 1960. Véanse también las páginas bajo el título «Der europäische Nihilismus», en *Nietzsche* II, Pfullingen 1961, 31-33).

45. Metafísicos siguen siendo los temas sobre los que vuelve Nietzsche según la interpretación de Heidegger: nihilismo, muerte de Dios, transvaluación de todos los valores, voluntad de poder, eterno retorno de lo igual, superhombre (*Nietzsche* II, 40, 60, 259-260, 329), metafísica de la subjetividad (p. 117), en expresión moral (p. 199-202).

usa: «como consigna para escandalizar», «como improperio»; también «como meditación sobre la nada [que conduzca] a precipitarse en la nada y signifique erigir la dictadura de la nada» (p. 181). Por lo común, el hueco dejado por los ideales negados en el nihilismo es llenado con otra cosa, con lo que es aparentemente negado el propio nihilismo.

> En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y del magisterio de la iglesia aparece la autoridad de la conciencia, se impone la autoridad de la razón. Contra ésta se subleva el instinto social. La huida del mundo a lo suprasensible es reemplazada por el progreso histórico. El fin ultraterreno de una bienaventuranza eterna se transforma en la felicidad terrenal de los más. El cultivo del culto de la religión es suplantado por el entusiasmo por la creación de una cultura o por la propagación de una civilización. Lo creador, otrora propio del Dios bíblico, se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios. Lo que de esta suerte pretende ponerse en el lugar del mundo suprasensible son transformaciones de la interpretación cristiano-eclesiástica y teológica del mundo, que tomaron del mundo helenístico-judaico su esquema del *ordo,* del orden jerárquico de lo existente, y cuya armazón fundamental fue fundada por Platón en los primeros tiempos de la metafísica occidental (p. 183).

Lo que es el nihilismo no ha de leerse en lo que son consecuencias o manifestaciones suyas, reduciéndolo a ellas, o considerando a éstas como su causa. Aunque Nietzsche entienda el nihilismo como «proceso fundamental de la historia de occidente», como la «lógica interna» de esa historia, frente a un mundo que se queda sin valores, propone «una nueva posición de valores»; con lo cual «el mundo sigue siendo el mundo mismo»: la negación se cierra con nueva afirmación. No importa que lo negado con los valores sea el lugar mismo de los valores. Los valores en otra parte, en otro elemento, «transvaluados», aseguran de algún modo la continuidad de la metafísica, sustantivada en el dominio de «la vida pletórica» frente al antiguo sustento en la contemplación extática al amparo de los «ideales ascéticos». En todo caso, el cataclismo de lo que se declara caduco o muerto, desemboca en nuevo orden, en nueva seguridad, en el establecimiento de algo «firme y duradero —*firmum et mansurum quid stabilire*—», conforme lo exigía para la filosofía moderna Descartes (p. 197).

Esta nueva seguridad, alcanzada cuando se ha puesto en evidencia lo ilusorio de las seguridades ofrecidas por el pensar anterior, podría considerarse la superación del nihilismo, de lo que en

efecto habla Nietzsche. Se supera el estado de tener la vida puesta a vaciedades, a nada, para ponerla en el elemento sólido, en la «voluntad de poder» poniendo valores. Pero esa solución continúa más que rompe con la tradición metafísica de occidente, que es la historia del nihilismo; en vez de superar el nihilismo será su consumación. Vendrá Heidegger a decirnos entonces el secreto del porqué de la tenaz persistencia de ese nihilismo. Secreto que radica en el también tenaz y persistente olvido del ser, que es precisamente lo que define toda la historia de occidente. Esa historia será puesta entre paréntesis, invitándosenos a saltar fuera de ella, en firme y de una vez. Porque en ella, con sus seguridades, lo que se ofrecía por patria era justamente el destierro. De tal destierro quiere sacarnos Heidegger, pero ya para no volver a ofrecer más al hombre ninguna nueva patria; lo que quiere es quitarle toda tentación de pensar en ella. A esas moradas aseguradoras se las tuvo por humanizadoras, y se llamó a su cultivo humanismo. Heidegger nos pone en guardia frente a los humanismos, que ve nutridos de la sustancia ilusoria que ha venido segregando la metafísica nihilista occidental. Si, pese a todo, el término humanismo conserva algún significado, éste provendrá de conseguir que el hombre se recupere de su «olvido del ser». Las reservas «contra el humanismo», que ya aparecen en *Ser y tiempo,* pero que se declaran en *Carta sobre el humanismo,* se enderezan a reorientar el pensar de forma que el hombre se encuentre hombre en cuanto «cuida la verdad del ser», en cuanto es «pastor del ser» [46].

En los pagos del humanismo lo que se celebraba, bajo apariencias humanizadoras, era la perseverancia en el contexto de «las humanidades», tal y como las significaciones de interés para el hombre, todo lo realizador de su ser, fueron definidas desde los griegos, en función de su autocomprensión como *animal rationale,* y la determinación de lo humano por lo racional y dentro de lo racional. El vocabulario de alcance humanista se intensificó, posteriormente al helenismo, en todos los períodos en que esas instancias humanizadoras, supuestamente normativas para siempre, se veían oscurecidas o amenazadas de crisis. La superación de la crisis se pensó y actuó bajo el estímulo de una recuperación y reformula-

46. M. Heidegger, *Über den Humanismus,* Frankfurt 1947, 17, 19. Las páginas que a continuación se citan en el texto corresponden a la versión castellana: *Carta sobre el humanismo,* Madrid 1966, 25, 28.

ción de sus pautas de valor (p. 10-18). El humanismo en toda su historia se inscribe, pues, dentro de la tradición metafísica, que ya no se interesa por la pertenencia del hombre a la verdad del ser, sino que se desarrolla en el espacio de encubrimiento de la esencia del hombre.

> Las interpretaciones humanísticas del hombre como *animal rationale,* como «persona», como ser corporal espiritual anímico, no son tenidas por falsas, ni se las reprocha por esta determinación de la esencia del hombre. El único pensamiento es más bien el de que las más altas determinaciones de la esencia del hombre no han experimentado la peculiar dignidad del hombre. Por ello está el pensar en *Ser y tiempo* contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensar se pone al lado contrario de lo humano y apoya lo inhumano, que defiende la inhumanidad y rebaja la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque éste no pone lo suficientemente alto desde dónde comenzar a poder pensar la *humanitas* del *homo* (p. 27).

La suficiente altura en la cual el hombre aparecerá como verdaderamente hombre, en posesión de su esencia, supondrá hacerse cuestión de todo el desarrollo de la metafísica, que, desde Platón y Aristóteles, desvincularon al pensar de sus raíces en el ser, disponiéndole bajo la forma de un conocer «técnico», pro-ductivo de existentes dados, en divorcio con el sentido originario de τέχνη como saber abierto y creativo. Lo producido en el conocer metafísico define todo el espacio de la historia occidental, establecida en la «expatriación» (*Heimatlosigkeit*), crecientemente afirmada y difundida hasta convertirse para nuestro tiempo en «destino mundial» [47]. En relación con ese hecho se pronunció Nietzsche sobre la «historia del nihilismo europeo», cuestión insistentemente debatida por Heidegger. En ese debate se hace ver cómo la patria del humanismo afianzado en la metafísica es más bien el destierro. El destino de la historia en la racionalidad tradicional he evacuado de toda sustancia a la historia, desarrollándose ésta en la «completa extrañeza del ente», extrañeza definida y coincidente con los límites de la lógica y de la gramática en uso. El encuentro en la patria, si es que la hay, tendrá por presupuesto el poner en libertad al ser respecto

47. Cf. *Sendas perdidas,* cap. I. Ver igualmente R. Boehm, *Pensée et technique. Notes préliminaires pour une question touchant la problématique heideggerienne:* Revue Internationale de Philosophie 52 (1960) 195, 199-202, 215.

al dominio sobre él ejercicio por la lógica y el poder razonador. «El pensar sólo empieza cuando nos enteramos de que la razón —exaltada por siglos— es la más porfiada enemiga del pensar» [48]. El pensar se pondrá a la escucha del ser, en disposición poética, en aquella estructura originaria en la que pensar es poetizar, contra el pensar asentado sobre lo seco, resultado del imperio secular de la metafísica del ver. Son los poetas, y particularmente Hölderlin, quienes guían los pasos del pensar al encuentro del ser, en funciones del «cuidado de la verdad del ser», no de «dominio» sobre él [49].

Se nos incita, pues, a soltar amarras de todo el dominio del ente. Incitación que tiende a hacer al hombre patente la inanidad de sus moradas habituales, la falta real de soporte para sus vidas en los que secularmente se le han ofrecido como reinos de seguridad. Esas seguridades son falsas. Las manos que se le tienden desde ellas a nadie tienen detrás; son amparos ilusorios. Cae el hombre por tanto en la cuenta de que su existencia tiene que soportarla solo. Solo en «la clara noche», fuera de la totalidad del ente, de lo existente: «clara noche que es la nada» [50]. El estado de ánimo en el que esta experiencia se produce es la angustia. Estado de ánimo de sobrecogimiento, de suspensión en la nada; recobro del olvido del ser y de la pérdida en el contexto de los entes. Cuestionada la seguridad que en la pretensión tiene el dominio de los entes, lo es igualmente la verdad «hecha familiar desde siglos», que declaraba verdadero el ser de las cosas en su realidad confirmada o la adecuación del entendimiento a ese ser. La verdad será función poética: es el arte el que «pone en obra la verdad»; por «salto fundador» [51].

Fuera del espacio de los entes interpretados en la realidad cotidiana por obra del dominio de la razón concretada en una verdad que dice la realidad obvia del ser de las cosas y obviamente la representa, aparece, en el ámbito del sobrecogimiento, en la suspensión de la angustia en la nada, el ser como existencia, transcendencia, libertad y verdad reveladora. Estas diversas nociones se relacionan y coimplican. De modo que «la sustancia del ser del

48. *Sendas perdidas*, 221.

49. *Carta sobre el humanismo*, 8, 14, 28.

50. *Sendas perdidas*, 50: «clara noche que es la nada», rigurosa contraposición a la «oscura noche» que es la fe en san Juan de la Cruz.

51. *Ibid.*, *passim* en todo el capítulo primero, 13-67.

hombre es la existencia»; «la sustancia o esencia de la verdad es la libertad»; «la esencia de la verdad es la verdad del ser»; verdad y ser son esencial transcendencia [52].

De lo patente, usual y cotidiano no se desprenderá nunca la verdad. La instalación en ello implica el olvido del ser, etc. Cuando esta situación es pensada con radicalidad, es claro que lo patente, usual y cotidiano, que se da por sólido y asegurador, termina desenmascarado como vano e ilusorio. Consagrarlo por patria es en realidad destierro. El hombre se autoengaña y no quiere pensar en otra cosa; de hecho no piensa, con lo cual puede creerse seguro y acompañado. Hiedegger viene a despertarle, arrojándole a la nada de todo eso, por tanto en la más completa soledad. Pero la nada no es meramente un fuera de aquello que en la apariencia se presentaba como el todo de lo real. La nada no es el fuera de, sino el dentro de lo cual se autocomprende la existencia.

> Existir significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar allende el ente en total es a lo que nosotros llamamos *transcendencia*... Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad ni hay libertad.

Esta patencia sobreviene al quedar cuestionado el universo todo del ente ante la visita de la angustia. Apoyada la existencia en la angustia, queda sostenida en la nada, haciendo ocupar al hombre «el sitio de la nada» [53]. Esa instalación en la originaria nada no está en nuestra mano, definidos como estamos por la «finitud». En todo caso, a la luz de esa nada queda «anonadado» el todo del ente, no ya sólo como escenario de la inautenticidad, con «habladurías, avidez de novedades y ambigüedad» [54], sino en su entero volumen de dominio de la razón. En cuanto instalados ahí, tanto da que sea en actitud de encogimiento como de temeridad, estamos sumergidos en el nihilismo, destino histórico del ser por olvido de los orígenes: de aquella nada, «que no es ya un vago e impreciso *enfrente del ente,* sino que se nos descubre como perteneciente al ser mismo del

52. *Vom Wesen der Wahrheit,* Frankfurt 1954, 12, 18, 26.

53. Cf. M.Heidegger, *¿Qué es metafísica?,* Buenos Aires 1955, 51-52, 58-59; a esta traducción corresponden las páginas que siguen en el texto.

54. Cf. H. Birault, *Heidegger et la pensée de la finitude:* Revue Internationale de Philosophie 52 (1960) 159.

ente». El ser «se patentiza en la transcendencia de la existencia que sobrenada en la nada» (p. 62-63). Contra la vieja fórmula: *ex nihilo nihil fit,* se opondrá la que dice: *ex nihilo omne ens qua ens fit* (p. 64). Porque la nada «es patente en el fondo de la existencia puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente». Extrañeza o «admiración», origen del interrogarse filosófico, que puede llamarse metafísica, lo que hace verdad entender la metafísica como perteneciente a la «naturaleza del hombre». «Por el hecho de existir el hombre acontece el filosofar» (p. 67-68). La filosofía implica «poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades de la existencia en total»; «soltar amarras» del ente, «librándonos de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos»; abandonarnos a la nada para que, suspensos en ella, «resuene constantemente la cuestión fundamental de la metafísica», a la que nos impele la nada misma: «*¿por qué hay ente y no más bien nada?*» (p. 68).

Tras tomar cosciencia de la extrañeza y soledad en que el hombre se encuentra frente al mundo todo del ente, entra en juego otra soledad —más radical—, la de saberse existiendo dentro de la nada, en un viaje sin puerto, que sólo puede recibir impulso de la osadía.

Así pues, según Heidegger, la radicalidad que se advierte en el pensamiento de Nietzsche parece haber cambiado profundamente las cosas, pero es sólo en la apariencia. Su pensamiento desemboca en un orden explicativo y normativo que tiene por base la interpretación del hombre como «voluntad del poder».

La vieja metafísica platónica que combate, resuelta en el dominio de los ideales, de la eterna verdad, elevaba la voluntad de razón a poder regulador universal, en cuya potencia late la impotencia. La voluntad de razón edifica una vida fuera de la vida. Somete a ésta a obediencia a un poder extraño, que implica el rebajamiento, la anulación del instinto. Su moral, enderezada a hacer «hombres buenos», transforma en bondad el resentimiento, generando la abyección y esclavitud del hombre. El ideal de «hombre bueno», alcanzado a través de la renuncia y la ascesis, por la mortificación de cuanto es vitalmente noble y superior, implica el olvido de las fuentes de la vida: nada sabe ese ideal, nada sospecha, sobre cuanto se refiere al origen de los valores.

Analizando Heidegger esta toma de posiciones nietzscheana, descubre en la «voluntad de poder», alternativa a la voluntad de ra-

zón, un «principio nuevo de posición de valores» (*Nietzsche* II, p. 124). De donde se sigue que Nietzsche, aunque trasvaluando los valores, cambiando de escala valorativa, nos deja dentro de un sistema de valoración. Con lo que su pensamiento resulta ser una metafísica concebida una vez más como moral. Denuncia la metafísica que establece una soberanía con otra metafísica que meramente cambia el elemento del que procede la voz de orden. Tal es el significado de la alternativa de la «voluntad de poder» frente a la «voluntad de razón»: el hombre permanece fuera del ser, en el destierro de sí mismo, reverenciando sus propias proyecciones anímicas. El mundo queda interpretado a medida e imagen del hombre, conforme al modelo que rigió en el desarrollo de toda la metafísica occidental: una metafísica que entiende la realidad en términos antropomórficos. Este tipo de metafísica ha imperado desde Protágoras, el contemporáneo de Platón, pasando por Descartes, cuyo *cogito* reformula la tesis protagórica del «hombre medida de todas las cosas», hasta el propio Nietzsche. En ese desarrollo se han modificado una y otra vez las claves interpretativas, pero la referencia central ha permanecido inalterada: referencia antropológica (*Ibid.*, II, 127, 129, 134).

Heidegger admite que el hombre está dentro de lo existente como algo privilegiado, pero sin ningún derecho a erigirse en medida universal, en «legislador» (*Ibid.*, 130, 135). Esta metafísica responde a aquella óptica que, en Riesman, define a las sociedades «interno-dirigidas», intermedio transitorio entre las «dirigidas por la tradición» y las «dirigidas por los otros». Trasladado esto al campo de la metafísica, el desarrollo de la filosofía cubierto por la tradición platónica, deberá ser interpretado también como un intermedio. El todo de lo existente no ha de ser referido a una autocomprensión del hombre. Es el hombre el que ha de comprenderse a la escucha del ser. No medido éste ni dominado por el hombe, sino poniéndose el hombre a su vera y a su cuidado, integrándose en la destinación del ser. La especulación de los primeros filósofos ha de ser recuperada del olvido en que la fase metafísico-antropológica intermedia la dejó sumida. Recuperada en la reflexión emancipada y adulta, sabiéndose ahí el hombre «orientado a lo otro», que será lo totalmente otro, por ser el fuera de todas las intrepretaciones engañosas que se hacían pasar por ello. La instalación en ese elemento de lo totalmente otro se libra de los destierros sucesivos que se le ofrecieron como patria. La expatriación así cumplida será definiti-

va, sin dejar resquicio a la tentación de buscar algún nuevo sustituto empatriador. Fuera de toda patria, el hombre queda entregado a la soledad. Sin que, en efecto, ninguna mano se le tienda, desde ninguna parte; sin ningún mundo a su medida que acoja su desamparo y calme su angustia.

De la discusión que Heidegger hace del pensamiento nietzscheano resulta: a) Que todo el desarrollo de la metafísica de tradición platónica desembocaba en una concepción moral. b) Que esa concepción moral en sus distintas versiones es lo que el hombre hizo con la soledad. c) Pero al quedar de manifiesto la vanidad de toda interpretación moral del mundo de la mano de una metafísica antropológica, es decir, interpretativa de lo existente a medida del hombre, desaparece toda relación de la soledad con la ética.

Que en relación con la visión de la realidad de Heidegger sea obligado discutir el tema de la soledad no ofrece duda, aunque este término no entre en el vocabulario del mismo, lo cual es explicable por las connotaciones antropológicas inmediatas que encierra. Pero sí es necesario referirse a su toma de posiciones frente a la ética.

Pasar de Rousseau o Nietzsche a Heidegger es dejar atrás un mundo poblado de figuras encantadas, donde hay salvajes inocentes y niños candorosos, águilas, serpientes, camellos, leones, que simbolizan la altura de miras y la fuerza (o sus contrarios), y nobles almas de raza que dictan —todas esas cosas— lo que es bueno y justo, indicando a la vez un camino de redención. La lectura de Heidegger produce a ese respecto la impresión de un despoblado cósmico. La metafísica pertenecerá a la «naturaleza del hombre», y el filosofar acontecerá en el hecho de existir. Pero esa metafísica y ese filosofar se abren a paisajes sin historia exterior. La historia que se revela en la fenomenología heideggeriana es un acontecer por dentro, todopoderoso e inasible. De ella se han abstraído los héroes con figura, los símbolos significativos. Nada queda en el permanente hablar de lo mismo en que consiste ese hablar —«los pensadores esenciales dicen siempre lo mismo»— que tenga que ver ni con dioses ni con héroes, tampoco con hombres. Junto con Apolo desaparece Dioniso, así como las autocomprensiones del hombre por referencia a esos mitos. El filosofar de Heidegger se pone más allá de lo divino y lo humano. El medio en que se mueve sugiere gélidos paisajes, pero que nada tienen de mineral. La dinámica de ese mundo se identifica con lo poético. Su obra entera es un desafora-

do esfuerzo por conseguir que lo poético se manifieste, que diga su nombre y se vea en acción. Ese nombre dice la verdad del ser. Su puesta en acción es obra del arte; poner que es revelar al desnudo, en lo abierto, en la libertad.

«Por el mero hecho de existir el hombre acontece ese filosofar», que deja atrás el encanto y carisma de las sabidurías arcaicas, también la *humanitas* de las filosofías tradicionales. Lo más primitivo y originario pugna por salir a luz, pero sin corazón y sin subjetividad, en la obsesiva y obstinada patencia de lo extraño sobrecogedor en el trance, aunque fugitivo, sólo él revelador, de la angustia. «Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente» (*¿Qué es metafísica?,* 66).

La teología, concretada en doctrina de salvación nada tiene que ver con la filosofía. Pero la filosofía no se ha librado de coquetear con la teología, jugando a ser su sucedáneo secular. Incluso en Nietzsche, incluso en Hegel, que reflejamente negaba a la filosofía función «edificante». Heidegger denuncia el desarrollo entero de la metafísica por haberse dejado seducir por la misión de ser edificante, también y particularmente la de Hegel. Su filosofar se verá libre de esa trampa milenaria. Y puesto que la filosofía no puede ya ser descubiertamente *ancilla theologiae,* no lo será tampoco en forma encubierta. Su intento es acabar con la metafísica convertida en interpretación del mundo a medida del hombre, es decir, de resolución moral.

La teología y la metafísica quisieron decir la verdad del ser, pero sólo consiguieron hacerlo en enigma, encubriendo más que revelando esa verdad. Hay que acabar con ese enigmático modo de responder, volviendo al originario preguntar dejando en libertad el espacio de la respuesta. En ese espacio se harán patentes los viejos tesoros de la realidad, secularmente y de modo precipitado entregados en manos de ilegítimos poseedores. Devolviéndolos a su titular de origen dirán su desnuda palabra. Y ésa será toda la verdad de sabidurías y metafísicas, purificadas de cualquier contaminación edificante.

De ahí el empeño de Heidegger por rescatar la verdad del ser del poder de la lógica y de la gramática. La división de la filosofía en física, lógica y ética está situada ya en la zona en que se ve consumado el reparto entre ilegítimos poseedores. Esto se deja ver claramente por lo que toca a la lógica. Es menos evidente, pero de

igual modo real, en la física. Por lo que hace a la ética el asunto es particular y sutilmente peligroso. A la ética parece haberle tocado la mejor parte, pudiendo sugerir la idea de que lo perdido en los otros terrenos podría ser recuperado y salvado en ella. Lo que Heidegger hacía en su obra debió sonar muy de cerca a cosa de moral o de ética.

«¿Cuándo escribe usted una ética?». La pregunta que le hizo aquel «joven amigo poco después de haber aparecido *Ser y tiempo*» se le puede ocurrir a cualquiera de sus lectores. La referencia a esa pregunta y la respuesta de Heidegger se contiene en *Carta sobre el humanismo.* Podemos sospechar cuál ha de ser esa respuesta. Desde luego no la que deje la ética establecida en sus funciones edificantes tradicionales, componiendo asuntos internos dentro de lo existente, administrando *humanitas,* en completo olvido del ser. El reparto de papeles entre ética, lógica y física se hizo «por primera vez en la escuela de Platón». Desde entonces es cuando empieza a pensarse todo sin tocar la última profundidad - nada. Por lo que hace a la ética, «las tragedias de Sófocles entrañan..., en su decir, el ἦθος más primariamente que las lecciones de Aristóteles sobre la 'ética'. Un decir de Heráclito, que sólo se compone de tres palabras, dice algo tan sencillo que desde ello se presenta a la luz con inmediatez la esencia del *êthos.* El decir de Heráclito dice ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων» (*Carta...,* 56).

El *êthos* a que apunta la etimología de «ética» desarticula el reino de la costumbre. En el nombre de ética se «piensa la verdad del ser como elemento originario del hombre, como el de un ecsistente que es en sí ya la ética original, este pensar es entonces primeramente ética porque él es ontología»; ontología pensando la verdad del ser, yendo a los fundamentos, entendido esto en *Ser y tiempo* como «ontología fundamental». El pensar en cuestión está más allá de física y de ética; no es ni teórico ni práctico. Es «el pensar que trabaja en la edificación de la casa del ser», a la escucha del ser, dejando que el ser sea (*Ibid.,* 59-63). Reaparece el habitar poético del hombre sobre la tierra de la mano de Hölderlin, y la apertura de la existencia «al reino de la aurora de la gracia». La atención al pensar cuestiona la filosofía de conceptos: «el pensar futuro no es más filosofía». El «amor a la sabiduría» será restituido a la verdad de su primitivo significado, contra la pretensión de Hegel de «convertir a la sabiduría misma en la figura del saber absoluto» (*Ibid.,* 68).

El morar del *êthos* así descrito no da, en su inanidad, para nada. No será la ética lo que se hace con la soledad. La soledad se es, se existe; y esto es, si acaso, todo lo que hay de ética, transmutada en mística, que considero el nombre más apropiado para designar la heideggeriana invocación del «amor a la sabiduría», «en esa clara noche que es la nada de la angustia» (*¿Qué es metafísica?,* 50).

Desde Rousseau, pasando por Marx, se viene denunciando en la historia contemporánea la expatriedad del hombre en las creaciones de la cultura. Lo malo es que se arranca de cuajo un cultivo para sustituirlo por otro. Por alguna razón «más que de hombre» se supone que este otro cultivo dará frutos imperecederos de humanidad. La expatriedad no se elimina, sino que resulta de nuevo conjurada. Heidegger se cuida mucho de caer en esa trampa. No ofrece una «naturaleza verdadera» en la que la semilla de lo humano pueda echar raíces y fructificar, porque no hay tal «naturaleza». Desecha toda metafísica de repuesto para poner en lugar de las metafísicas agostadas: las metafísicas cosmológicas, como las antropológicas o las históricas. Con su pensar instalado en «la última soledad del hombre» —*mit seiner Lehre von der letzten Einsamkeit des Menschen*—, destierra esas sustituciones, todas ellas, como las verdaderamente expatriantes, añoradoras de seguridad y oferta onto-teo-lógica de ésta [55]. Pide para el hombre, como disposición fundamental de ánimo, el arrojo en la *insecuritas,* en la *cura,* que no conduce a guardar la existencia, sino a exponerla con radical liberalidad. No establece, pues, una instancia nueva dirimente en el juego a «verdaderos mundos», sino que se mantiene en lúcida diferencia respecto a todo lo que en el fondo ha sido siempre lo mismo: el empeño en identificar presencias sustentadoras o «bases» de radical verdad. En lo puro abierto ha de producirse el existir que no delegue de su originaria suspensión en la nada, por único viático la soledad. Todo aquel juego de sustituciones metafísicas ha podido venir señalando un camino, pero más en la intención que en los hechos: en los hechos acaban todas dando por cerrada la partida echando sobre la mesa el triunfo victorioso del que los demás jugadores se habían olvidado. Tras la victoria, por supuesto pírrica, indefectiblemente sobreviene la autosanción ritual: «bueno es quedarnos aquí».

55. J. Hommes, *Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger,* Regensburg 1958, 242-243.

Se hace difícil de entender el pensamiento de Heidegger de no verle surgir de intereses teológicos. Esos intereses se encuentran en la base de su formación, siendo reconocidos por él mismo: «sin esa procedencia teológica no hubiera tenido yo nunca éxito en el camino del pensar; procedencia que se manifiesta a la vez futuro». También esa base religiosa, en cuanto le sirve de apoyo, tiene que ser descargada de las expresiones onto-teo-lógicas en que se ha manifestado.

No causa sorpresa ver cómo Heidegger pudo tener el eco que es conocido en el tiempo para el que escribe. Los tiempos «indigentes» de que habla Löwith cuando nadie parece tener nada que ofrecer al hombre como alimento sólido del alma: ni órdenes de valores ni sistemas de verdades. Cuando el dicho nietzscheano «Dios ha muerto», en cualquier sentido se le entienda, parece ver confirmada su verdad. «Necesario es en la actual penuria del mundo menos filosofía, pero más solícita atención al pensar; menos literatura, pero más cuidado de las letras» (*Carta...*, 68). Sabemos lo que significa ese pasaje, el cual confirma cómo Heidegger era muy consciente de la situación.

Al irse afirmando la historia en bloques aparentemente imperturbables de dogmas, se explica que el crédito de nuestro «pensador» se haya mantenido especialmente entre los teólogos, sobre todo en cuanto no simpatizan con credos o confesiones establecidas.

Por otra parte, su influjo más extenso, si no más profundo, lo ha ejercido en áreas culturales carentes de firme identidad, y desde luego periféricas a los centros tradicionalmente soportadores de la tradición racionalizadora, vehiculizada por la ciencia, por el lenguaje o por la lógica, cosas por él anatematizadas. Salvo el influjo que momentáneamente pudo ejercer en Francia, es en los países mediterráneos y en Iberoamérica donde más se le ha leído. Para la ortodoxia comunista la inclusión, supuesta en su «pensar», de la «verdad científica del marxismo» entre las onto-teo-logías es algo que suena a herejía infantil. Para el aséptico conocer lógico-lingüístico de los señores del mundo no comunista el poético pensar heideggeriano entra en el terreno de lo místico, sobre lo que lo mejor hubiera sido guardar silencio.

En todo caso, la teología que se encuentra en la raíz de su reflexión no es la onto-teo-lógica, orientada hacia el «Dios de los filósofos», sino la que se revela en el «temor» de la vieja sabiduría o en la «angustia» kierkegaardiana enfrentándose al «Dios vivo». Se ha

escrito que el pensamiento de Heidegger y las crípticas fórmulas en que se expresa quedan más cerca de los oráculos proféticos hebreos o las visiones místicas asiáticas que de los usos filosóficos del mundo occidental [56].

* * *

La filosofía de Heidegger, podría concluirse, se aparta del discurso lógico que se ordena en contextos consabidos para revertir a una originalidad expresiva donde el lenguaje más que informativo es revelador. De ahí que en su pensamiento se reformule la noción de verdad, más cercana a la actividad del vate o profeta que del científico. Frente a las «filosofías lógicas» es la suya eminentemente *onomástica,* en la que el nombre se iguala con el ser naciendo de su acontecer mismo y diciéndolo. El lenguaje, «casa del ser», en *Carta sobre el humanismo,* es una magnitud «monológica», sin referencias comunicativas respecto a lo sancionado. La onomástica heideggeriana hunde sus raíces en la nada significativa con valor de convencionalidad, para adentrarse en un nocturno expresivista de encuentro «solitario». Si en *Sein und Zeit* se había desolidarizado de todo paradigma dado desde el que organizar el mundo en una lengua de entes que pueda seguirse por pasos lógicos, en obras posteriores, desde *Holzwege,* tiende a confiarse al «habla» pura, que no hace pie en ninguna parte, en «camino hacia el lenguaje», que nunca es llegada que deje lo que hay en *dicho.* He ahí la última y solitaria navegación de una filosofía que «destruye» hasta la raíz aquel «segundo navegar» platónico, desde entonces consagrado como garantía de certera arribada a puerto. En ese novísimo periplo la soledad del viaje no podrá ser superada ni vencida.

En efecto. El mundo verdadero platónico era presencia consistente, figurando la patria de vuelta del hombre de espaldas a la oscuridad de la caverna donde la realidad aparece extenuada, como sombras espectrales. La verdad, para san Agustín, es el mundo verdadero —Dios— en el hombre, y más presente y real en el fondo de su ser que él mismo. Fuera de esa presencia y realidad todo —el hombre mismo— sería como nada. Acabando con la dualidad o separación entre lo uno y lo otro, Hegel integra en un todo de prin-

56. F. Wiedmann, *Philosophische Strömungen der Gegenwart. Eine Einführung für Religionslehrer und praktische Theologen,* Einsiedeln 1972, 21-23.

cipio la inmanencia y la transcendencia interpretándolo en el discurso unitario del Espíritu absoluto... Distintas las versiones, nos vemos en todo caso, instalados en o referidos a un fondo de sólida omnitud positiva, en el que se resuelve, se comunica o se funde lo negativo, resultando ser las sombras, las nadas o las noches claro día. Pero ¿qué pasa si desfondamos esa sólida omnitud? La omnitud que queda es el «sinfondo», el *nihil* de todo supuesto, la «clara noche» en la nada: *nihilismus consummatus est.* Dios, en sus distintas versiones, es quitado de en medio, y queda su lugar vacío. A él se llega por un exigente proceso de purificaciones, de abnegaciones y despojos, hasta alcanzar la desnudez del encuentro en nada: «clara noche», porque nada oculto hay detrás. Proceso de purificación mística ante la que no se abre una omnitud fundante, sea misteriosa, sea transparente. No hay «detrás» de esa «clara noche»: es ella el detrás último y, como último, desde ella —en puesto de mundo verdadero, de Dios o de Espíritu absoluto— es y se entiende cuanto en los sistemas metafísicos o especulaciones teológicas era y se intentaba entender. Y lo que pasa si en lugar de todo hay nada es que asomados a ese abismo se entra o cae en la región de la soledad.

6. *El testimonio de Sartre*

El existencialismo antropológico sartriano lleva más directamente a la soledad que la ontología «existencial» heideggeriana. Su filosofía fue acusada de conducir, en efecto, al aislamiento y a la soledad, acusación de la que Sartre se hace eco al comienzo de *L'existentialisme est un humanisme* (p. 10-11)[57]. Tesis como las formuladas en esa obra, y con más detención en *L'être et le néant,* determinan la condición solitaria del hombre: «el punto de partida es la subjetividad». «La existencia precede a la esencia». «El hombre, sin apoyos ni asistencias, está condenado en cada instante a inventar al hombre». «El hombre es libertad»...

El hombre de Sartre hace las veces del Dios cartesiano en el contexto de una autocomprensión atea de sí mismo (p. 21). Exterior al mundo en-sí, existe en el para-sí de la conciencia, que

57. J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* Paris 1968; de esta obra son las páginas que se incluyen en el texto.

abruptamente le sitúa «fuera de juego», sin mundo dado al que pueda referirse; sin expectativas definidas que le acojan. Condenado a inventarse a sí mismo, «el hombre es libre, es libertad» (p. 37): condena a un existir y actuar en solitario, sin excusas. No tiene cómplices de sus decisiones, que tampoco puede delegar en nada ni en nadie. En toda situación, y no sólo como caso límite, al modo del de Abrahán, recordado por Kierkegaard, decidir lo que se ha de ser o lo que ha de hacerse, es asunto para ventilarse en soledad. *Au fond il choisit seul* (p. 32). *Nous sommes seuls, sans excuses* (p. 37).

Al hombre no se le encuentra instalado en el mundo. Debido a su irrupción en medio del ser ocurre que haya mundo. El ser no puede engendrar otra cosa que ser. Mas el hombre pone en cuestión ese proceso, extrañándose de él en un para-sí que es nada del en-sí. «El hombre es el ser por el que la nada viene al mundo» [58]. Esta posibilidad anonadante, que consagra a su titular en el «aislamiento», desde Descartes o los estoicos, tiene el nombre de «libertad». «La libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, *l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté*». No existe el hombre primero para después ser libre: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser-libre. Hablar de «realidad humana», de «ser» y de «libertad» es hablar de la misma cosa. En esta dirección ha venido caminando la filosofía moderna desde Descartes, haciéndola arrancar de la duda sostenida en la libertad; pasando por la «libertad de espíritu» de Hegel, entendida como «negatividad», hasta Brentano, Husserl o Heidegger. La conciencia no entra como un eslabón en la serialidad del ser, sino que se «arranca», se desarraiga de ella por lo que Sartre llama *un recul néantisant* [59]. El «fuera del ser» o «fuera de juego» que ello implica, remite a la soledad.

Sartre encarna en Orestes, el protagonista de su pieza dramática *Les mouches,* el destino de ese ser-soledad. A esa obra [60] pertenecen los siguientes pasajes:

> *Pedagogo.* Ahora sois libre de todas las servidumbres y de todas las creencias, sin familia, sin patria, sin religión, sin oficio; libre de to-

58. J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* Paris 1948, 60-61, 72, 76, 121, 124, 326.
59. *Ibid.,* 60-62.
60. *Les mouches,* Paris 1943; se cita según la traducción de A. Bernárdez, Buenos Aires 1950 (Madrid 1981).

dos los compromisos y sabedor de que no hay que comprometerse nunca.

Orestes. No puedo quejarme: me has dejado la libertad de esos hilos que el viento arranca de las telas de araña y que flotan a diez pies del suelo; no peso más que un hilo y vivo en el aire... Hay hombres que nacen comprometidos: no tienen la facultad de elegir; han sido arrojados a un camino; al final del camino les espera un acto, su acto; van, y sus pies desnudos oprimen fuertemente la tierra y se desuellan en los guijarros. ¿Te parece vulgar la alegría de ir a alguna parte? (Acto I, esc. 2).

Orestes sabía ya a los siete años que estaba exiliado. Se encuentra con las gentes de Argos, que viven en el remordimiento, que no tienen el coraje de soportar por sí mismas el peso de sus acciones. Hacen el mal, pero luego les rinde su peso. La vida de la ciudad se rige por la ley del arrepentimiento. Electra misma, la hija del rey y la madre adúltera, que se alimenta de odio y deseos de venganza, apenas si pueden comprender el estado de ánimo de los habitantes de Corinto, que «no tienen remordimientos»; «que hacen lo que quieren y no lo piensan más» (Acto I, esc. 4).

Al comienzo del acto segundo una mujer del pueblo requiere a su hijo: «hay que tener miedo, querido mío. Mucho miedo. Así es como se llega a ser un hombre honrado». Ese miedo gobierna a los hombres. Gracias a él hay un orden amparado por reyes y amparado por dioses. El orden sólo lo sostiene el miedo. El propio rey dice: «¿quién soy yo sino el miedo que los demás tienen de mí?» (Acto II, cuadro 1, esc. 5). No es difícil ver ahí el eco de Nietzsche descubriendo mediante su psicología genealógica la «larga historia» de dioses e ideales, de poderes y de fueros. Historia que refleja el dicho de Estacio: *Primus in orbe deos fecit timor.* Con eco en Lucrecio cuando ve en el miedo el freno puesto a los mortales para proteger con él los órdenes sancionados:

«... ita formido mortales continet omnes,
quod multa in terris fieri caeloque tuentur».
(*De rerum natura* I, 147-159)

Pero ese miedo está llamado a disiparse yendo de frente a las cosas ante la mirada de la razón, que deja al ánimo libre de angustias y cuidados:

«Tunc aliis oppressa malis in pectore cura
illa quoque expergefactum caput erigere infit.

.....
... cui non animus formidine divum
contrahitur?

(*Ibid.*, V, 1.206-1.218)

Mas en el corazón de los reyes, como en el de los dioses, hay un secreto.

> *Júpiter.* El secreto doloroso de los dioses y de los reyes: que los hombres son libres, son libres, Egisto. Tú y yo lo sabemos, y ellos no (Acto II, cuadro 1, esc. 5).

Júpiter hará todo lo posible porque los hombres tengan los ojos fijos en él, a fin de que no los dirijan a sí mismos y se descubran libres. En evitación de eso hay que tenerlos aterrorizados; de otro modo se verían descargados de sus remordimientos (*Ibid.*, esc. 3). Orestes hace ese descubrimiento, y lo expresará con exaltación. «En Grecia hay ciudades dichosas». «No es un sacrilegio ser alegre». El «ocupará su lugar, todo su lugar al sol». Será el libertador de las vidas de aquellos «verdugos de sí mismos». Asumirá la contrición de los demás, será «ladrón de remordimientos»: los hará suyos para «retorcerles el pescuezo». Haciendo profesión entonces de entera libertad.

> *Orestes.* Soy libre, Electra; la libertad ha caído sobre mí como el rayo. (Ha cumplido la misión de matar al rey y a su propia madre, los asesinos de su padre). He realizado mi acto, Electra, y este acto era bueno. Lo llevaré sobre mis hombros, como el vadeador lleva a los viajeros; lo pasaré a la otra orilla y rendiré cuentas de él. Y cuanto más pesado sea de llevar, más me regocijaré, pues él es mi libertad. Todavía ayer andaba al azar sobre la tierra, y millares de caminos huían bajo mis pasos, pues pertenecían a otros. Los tomé todos prestados..., pero ninguno era el mío. Hoy no hay más que uno, y Dios sabe a dónde lleva: pero es *mi* camino (Acto II, esc. final).

Así, mientras Electra sucumbe al remordimiento y opta por redimirse en la resignación, Orestes, eligiendo ser libre, se sume en la soledad. «Estoy completamente solo... Estaré solo hasta la muerte» (Acto III, esc. 4.). Entre él y Júpiter se entabla el siguiente diálogo:

> *Orestes.* Soy mi libertad. Apenas me creaste dejé de pertenecerte. ... De pronto la libertad cayó sobre mí y me traspasó, y la naturale-

za saltó hacia atrás, y ya no tuve edad y me sentí completamente solo en medio de tu pequeño mundo benigno, como quien ha perdido su nombre; y ya no hubo nada en el cielo, ni bien, ni mal, ni nadie que me diera órdenes.
Júpiter. Tu libertad sólo es una sarna que te pica, sólo es un exilio.
Orestes. Dices bien: un exilio.
Júpiter. Vuelve; soy el olvido, el reposo.
Orestes. Extraño a mí mismo, lo sé. Fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusa, sin otro recurso que yo mismo. Pero no volveré bajo tu ley; estoy condenado a no tener otra ley que la mía. ... Porque soy un hombre, Júpiter, y cada hombre debe inventar su camino... Tú eres un dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es semejante... Los hombres de Argos son mis hombres. Tengo que abrirles los ojos.
Júpiter. ¡Pobres gentes!, vas a hacerles el regalo de la soledad y la vergüenza, vas a arrancarles las telas con que yo los había cubierto y les mostrarás de improviso su existencia, su obscena e insulsa existencia, que han recibido para nada.
Orestes. ¿Por qué había de rehusarles la desesperación que hay en mí, si es su destino?
Júpiter. ¿Qué harán con ella?
Orestes. Lo que quieran; son libres y la vida humana empieza del otro lado de la desesperación (Acto III, esc. 2).

Aquí Sartre, de nuevo con reminiscencia nietzscheana, pone en boca de Júpiter estas dramáticas palabras: «bueno, Orestes, todo estaba previsto. Un hombre debía venir a anunciar mi crepúsculo». Y, dirigiéndose a Electra: «piensa en esto. Mi reino no ha llegado todavía a su fin... Mira si estás conmigo o contra mí». Electra se somete:

Seguiré tu ley, seré tu esclava, tu cosa, besaré tus pies y tus rodillas. Defiéndeme de las moscas, de mi hermano, de mí misma, no me dejes sola, consagraré mi vida entera a la expiación. Me arrepiento, Júpiter, me arrepiento (*Ibid.*).

Por el contrario, Orestes afronta en libertad su destino, reclamando para sí la plena responsabilidad de su existencia:

Me miráis, gentes de Argos, habéis comprendido que mi crimen es muy mío; lo reivindico de cara al sol; es mi razón de vivir. Quiero ser un rey sin tierra y sin súbditos. Adiós, mis hombres, intentad vivir; todo es nuevo aquí, todo está por empezar. También para mí la vida empieza. Una vida extraña (Esc. final).

Cae el telón mientras Orestes pasa ante el pueblo, que se había reunido con el ánimo de asesinarle; pero que le abre paso, dejándole alejarse hacia su solitario destino. «Solitario y sin amo», realizará la esencia del hombre, que entiende «suspendida en la libertad», radicalizando así la vieja máxima cirenaica: *habeo, non habeor.*

Espejo de la condición humana, Orestes ofrece el modelo del hombre libre y emancipado, que ni «en sí ni fuera de sí encuentra recurso alguno a que agarrarse» [61]; «arropado en los pliegues de su soledad, y que encuentra en su propia lucidez la única razón de vivir» [62]. Imagen del «héroe moderno» al que no le afecta ni el bien ni el mal. Sin apoyo, seguridad, memoria sosegante o esperanza acogedora..., «nada puede salvar al hombre de sí mismo» [63]. Cada hombre, en cada situación, tendrá que decir: «soy yo el que decide, solo, injustificable y sin excusa» (*j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse*) [64]. En un mundo en el que «está de más» (*j'était de trops pour l'éternité);* donde «lo absoluto es el absurdo», y en el que «todo es gratuito» [65]. En el mundo se encuentra «de más». Frente a él «los otros son el infierno» [66]. El mismo, suspenso en la libertad, por horizonte la nada, es «una pasión inútil» [67].

Ya Schopenhauer había escrito que, entre los hombres, «cada cual es diablo para su prójimo». No fue el único ni el primero que abrigó tal xenofobia frente a sus semejantes. Pero Schopenhauer parece, que al menos se sentía acompañado por su perro: «si no hubiera perros, no querría vivir». Con tal desplante reconoce un vínculo con el mundo. El hombre sartriano se experimentará «de más» incluso frente a los perros. También Nietzsche había sido visto por Karl Barth como profeta de «una humanidad sin prójimo».

«El hombre fue creado para vivir en eterna soledad con Dios», escribía el jansenista Nicole. Añadiendo: «prepararse a la muerte

61. *L' existentialisme...*, 37-38, 55.

62. Cf. Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* II: *La fe en Jesucristo,* Madrid 1959, 27-28, 46.

63. J.-P. Sartre, *El diablo y Dios,* Madrid 1981; *L'existentialisme...*, 95.

64. *L'être et le néant,* 77; *L'existentialisme...*, 37.

65. *La nausée,* Paris 1938, 102, 123-125, 163-166.

66. La expresión: «l'enfer c'est les autres» corresponde a la escena final de *Huis-Clos.*

67. *L'être et le néant,* 708.

no quiere decir otra cosa que habituarse a esta soledad con Dios»[68]. Cuando falta Dios, como ocurre en el ateo Sartre, queda esa misma disposición, pero con nada y sin nadie. Puede, en este sentido, decir Sciacca que, por el momento, Sartre «es el más coherente de los jansenistas franceses», campeón de una soledad absoluta[69].

Bajo la inspiración del *je pense* cartesiano, llevado a sus últimas consecuencias, Sartre se bloquea en la pura subjetividad, incapacitándose para cualquier forma de comunicación. El reproche obvio que se le ha hecho es el de «negar la solidaridad humana, considerando que el hombre vive aislado». A ese reproche tratará de responder, aunque con dudoso éxito, en fases ulteriores de su pensamiento.

Los documentos hasta ahora ofrecidos sobre Sartre recogen pasajes significativos de su obra correspondiente a la etapa de profesión existencialista. El espíritu que domina en esa obra, así como las categorías en que se expone permiten poner fácilmente de relieve el puesto y significado que en ella tiene la soledad. La cuestión puede resultar más discutible de tomar en cuenta su posterior adhesión al marxismo, hasta llegar a considerar el sistema de Marx como el que de modo irrebasable para nuestras épocas da explicación a los problemas de la realidad. Esta nueva orientación de su pensamiento gira en torno a la publicación, en 1960, de su *Critique de la raison dialectique*. El título recuerda el paralelo de Kant. Como en éste la *Crítica de la razón pura* pretendió ofrecer la síntesis entre empirismo y racionalismo, Sartre busca con el suyo algo semejante entre existencialismo y marxismo.

Pero las concepciones de Marx no dan fácil acogida a nociones existencialistas tan centrales como las de subjetividad, libertad, proyecto de vida, etc. No obstante, Sartre fuerza el intento de síntesis. De modo que el hombre, que no tiene naturaleza, que está forzado a ser libre, que es lo que de sí mismo hace, ha de ponerse en relación con una humanidad constituida por el «conjunto de relaciones sociales» y con una libertad concebida como «reconocimiento de la necesidad». Estas relaciones se hacen po-

68. B. Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, México 1943, 95.

69. M. F. Sciacca, *In spirito e verità*, Milano ²1960, 176 (ed. cast.: *En espíritu y verdad*, Madrid 1956).

sibles entendiéndolas dialécticamente. En su síntesis consiste la *praxis*. En estudios biográficos, como el realizado sobre *Flaubert*, pone a prueba la virtualidad de su concepción, intentando mostrar cómo la obra de este último se explica por la interacción entre una existencia individual y un contexto social.

Bajo el influjo de Marx su existencialismo individualista recibe reformulación socialista. Mas para ello sigue desarrollando la virtualidad de sus primitivas concepciones. Al final la impresión que se saca es la de que el sistema de pensamiento irrebasable para nuestra época no es el marxismo, por supuesto no el de los autores que barajan nociones y textos de Marx de modo mecánico y en términos dogmáticos, sino que ese sistema es, más bien, aunque con importantes préstamos de Marx, el del propio Sartre, que, con esa ayuda y bajo ese influjo, se extiende y adquiere proyección sociológica.

Sigue siendo protagonista el individuo en un universo hostil. Esa hostilidad está definida por la noción de «escasez» de recursos contra la que constantemente hay que luchar. La presencia de la escasez resulta ambivalente para el hombre, que, en función de ella, verá en los otros hombres a rivales indeseables, siendo así que, por otra parte, buscará su colaboración para vencerla. La escasez se convertirá para Sartre en el «motor de la historia». Muy poco consonante aquí con Marx, que pensaba al hombre originario viviendo solidariamente y bien abastecido, siendo la escasez un evento perturbador sobrevenido por obra de la explotación.

Sartre no acepta que el hombre sea «social por naturaleza». La sociedad es aquí evento sobrevenido. El encuentro de unos hombres con otros puede tener doble carácter: «serial» y «grupal». Las «series» de hombres pueden tener «el mismo» propósito, pero cada uno en competición con los demás, como los que integran la cola esperando a un autobús. La colaboración sólo se da en los «grupos», animados por un propósito «común». La colaboración en grupo no es natural, sino juramentada o consensuada, sostenida ulteriormente en la violencia y el terror. El terror asegura el mantenimiento de lo consensuado. Pero no se entienda que es una instancia negativa. Sólo mediante él se sostiene el estado de colaboración, siempre amenazado de reincurrir en la serialidad competitiva de lucha de todos contra todos. Si se quieren utilizar viejas expresiones, por lo demás presentes en la formulación de Sartre en cuanto a la cosa social que describe, aunque modificando el vocabula-

rio, todo esto recuerda la dualidad entre el «estado de naturaleza» y el «estado civil». Por cierto bajo la forma como se expresó en Hobbes. La idea que del hombre tiene Sartre no es nada optimista. De cara al estado de naturaleza, las «series» de hombres se componen de «pluralidades de solitarios». El final que espera a la historia habrá que pensar que sea el de convertir la serialidad burguesa en grupo socialista. Pero la historia de hecho remite a hombres que se definen por las características que puso Sartre de relieve al escribir *L'être et le néant.* Allí toda exteriorización de su actividad se concretaba en una objetivación o caída en la «alteridad». Punto que podrá relacionarse con la «cosificación» marxista o, más genéricamente, con la «alienación». La fenomenología de la existencia expuesta en esa obra queda dominada por un pensamiento de resolución antitética que divide el vivir humano entre la autenticidad y la inautenticidad. El desenlace de la historia en un final en el que el «grupo socialista» se haga realidad habrá resuelto esa antítesis en el contexto de una praxis en que la dialéctica tenga virtualidad operativa de principio. El paso a ese reino final de la historia no se hará sin violencia. En tanto que la revolución violenta no lleve las cosas a buen término, sigue imperante una historia burguesa, donde la «serie» domina frente al «grupo», y donde, por consiguiente, sigue siendo realidad la existencia del hombre bajo la forma de pluralidad de solitarios.

Las experiencias que el marxismo deparó a Sartre con la revelación de las atrocidades cubiertas por el régimen de Stalin y con los atropellos posteriores legitimados en nombre de la causa revolucionaria, particularmente el aplastamiento por la fuerza de la demanda checoslovaca y húngara de libertades, termina con el entusiasmo marxista de nuestro autor, que acaba orientándose hacia la denuncia de toda forma de poder y hacia una exigencia incondicionada, que podría decirse ácrata, de libertad. Es decir, termina acentuando más y más la fidelidad a la causa existencialista contra la colectivista [70].

Remite aquí la experiencia a un fondo en el que tampoco se hace pie, y desde donde se abre a espacios sin nadie, de modo que

70. He tenido en cuenta para esta última parte de la exposición el ensayo que Maurice Cranston dedica a Sartre bajo el título: *Jean-Paul Sartre: solitary man in a hostile universe,* en *Contemporary political philosophers* (ed. A. de Crespigny y K. Minogue), New York 1976, 209-227.

la vida ha de soportarse en el vacío. La desconfianza de las seguridades de todo otro soporte ha alcanzado plena lucidez. Si acaso reaparecen a la desesperada los viejos poderes que se invocaron en el pasado en situaciones paralelas de desprotección: la fortuna o el destino. Dos divinidades que no admiten un juego de participación. A ellas hay que entregarse absurdamente, sabiendo que los hilos de sus decisiones los mueve el azar o la fatalidad. Pero como también esa creencia es rehusada al escarmentado hombre contemporáneo, el sino que le toca es el de moverse en el absurdo. Si entre las ruinas queda el coraje para apostar por un «renacimiento», éste carece aún de identidad. La verdad por la que cabría decir que se lucha toma la forma de autenticidad. Pero ésa es la forma de designar una «voluntad de verdad» en suspenso en la desnuda voluntad. Tal es la expresión de la existencia identificada con la soledad, sin nada definido que hacer con ella. Recordando a Gide cabría decir: «he llegado a la autenticidad, es posible. Pero ¿qué importa? Sufro por esa autenticidad sin empleo».

No he tratado en lo que antecede, y sobre todo en este capítulo, de exponer las filosofías de los autores examinados. Sólo he querido referirme al modo como se hace presente la soledad en su obra. Voy a añadir dos palabras por lo que toca a la relación entre Heidegger y Sartre. Este último no silenció las vinculaciones que mantiene con el primero. Las diferencias entre ellos son, sin embargo, manifiestas, también atendiendo al modo como llegan al encuentro con la soledad y al lugar en que se ve emplazada dentro de sus respectivas concepciones.

La reflexión de Heidegger se mueve en terreno metafísico, cuya cuestión fundamental es: «¿por qué hay ente y no más bien nada?». En contra de la tesis más persistente de la tradición filosófica, el «asombro» que da origen al filosofar no se produce por extrañeza ante la realidad, que provoque preguntas tendientes a enterarse de cómo es, preguntas internas al reino del ser ya constituido. Esas preguntas y las respuestas correspondientes han dejado en olvido la verdadera pregunta básica que pone en tela de juicio toda la constitución del ser, y que tras la «negación pura y simple de la omnitud del ente», deja al descubierto el fondo de esa omnitud, en el que se hace patente la nada. El asombro que ahí se abre paso es el de la angustia, suspensa sobre la nada. Lo verdaderamente extraño es que haya ente «como lo absolutamente otro frente a la nada». «En esa clara noche que es la nada de la angustia es donde surge la

originaria patencia del ente como tal ente: que es ente y no nada». «Sin la originaria patencia de la nada ni hay mismidad ni hay libertad» [71]. Suspensa la mismidad y la libertad en la nada, es claro que la soledad se instala en esos mismos orígenes con la anonadante fuerza y densidad de lo ontológico.

La reflexión de Sartre se mueve, por el contrario, en lo antropológico. El preguntar viene tras la serialidad del ser, cortando con ella. La extrañeza sobreviene aquí al darse el abrupto fuera del ser de la conciencia. Empieza en la subjetividad cuya consistencia es la libertad. La suspensión en la libertad es la que genera la angustia. Siendo «el hombre aquel ser por el que la nada viene al mundo» [72]. En esa nada, el hombre se siente «de más», fuera de todo apoyo y toda acogida, abrazado a la soledad de su existencia. La realidad antropológica, definida por la libertad, entra en escena como absurda aventura de soledad.

7. *No es sólo cosa de libros*

A partir de lo dicho, pudiera creerse que la soledad es algo que afecta a literatos, artistas, filósofos y gentes semejantes, adscritos a capas minoritarias y decadentes de la sociedad; gentes escépticas, hastiadas de la vida y un tanto raras, por no decir anormales; pero que nada tiene que ver con el sano hombre de la calle, con la vida cotidiana repartida entre ocupaciones y diversiones.

Según por dónde se mire, es cierto que nunca la vida diaria en la calle fue más bulliciosa, concurrente y multitudinaria; nunca como lo es en la actualidad. Hasta el punto de que lo verdaderamente difícil hoy es vivir solo. Pero negársele al hombre la posibilidad de voluntario aislamiento contribuye a secar en él las fuentes de compensación interior. Termina consumiéndose así en ajetreos vacíos. De ahí esa otra cara de la soledad en el seno de nuestras sociedades, que, sobre todo en los grandes centros urbanos, son monstruosas aglomeraciones de extraños. Soledad de incomunicación que, en la medida que no deriva al aturdimiento, es de nuevo generadora de angustia. Todo en ese contexto aparece duro, opaco, insignificativo. El ruido exterior ensordece, y se vuelven las almas incapaces para oír ninguna voz enriquecedora: ni las cosas, ni los

71. *¿Qué es metafísica?*, 50-52.
72. *L'être et le néant*, 60-61.

hombres, ni ningún mundo más allá de los hombres dicen nada. Con lo que las vidas se mueven en un generalizado contexto nihilista. Sin espacio para la «soledad del sabio», ni para la «soledad del monje», el mundo de la ciudad, que no deja hueco para la soledad que centra, se ve invadido por la soledad que extraña.

«¿Y usted qué sabe de soledad?», me preguntaron ante este propósito mío de ocuparme en asunto como éste. La pregunta presumía que yo, entregado a una vocación profesional gratificante y al abrigo de unas creencias que ofrecen sentido a la vida, poco o nada podía saber de la soledad de los otros, los venidos de nada para nada.

Lo cierto es que hoy todos podemos hablar de soledad porque el mundo que nos rodea nos hace profusa confesión de ella.

Nuestra existencia y nuestros quehaceres pueden seguir teniendo por telón de fondo espectaculares decoraciones que llenan toda la escena. Pero en cuanto uno trata de asomarse a ver lo que hay detrás comprueba que es el vacío. La mayoría sigue haciendo como si nada estuviera ocurriendo, como si la cosa no tuviera que ver con ellos. El sentido expreso para la soledad queda entonces para neuróticos o no adaptados; o para los pocos que no han tenido miedo de retirarse a la montaña a vivir con águilas y serpientes. En todo caso, perdida la sensibilidad para la soledad de recogimiento, en la medida en que no se entra en la soledad de rebelión, queda la del sinsentido. Esta última es la que insidiosamente segrega la organización del mundo en que nos movemos, a cubierto de sorpresas, pero encerrados en incomunicación.

Los «notables» de la situación, los que tienen a su cargo conducirla, idean tupidas redes burocráticas para conservar el sistema controlado. Hacia fuera todo marcha a satisfacción. La «racionalidad» invade todos los ámbitos de la vida. Parece que hemos de darnos por satisfechos cuando lo que se alcanza es un «mundo desencantado». Nuestras sociedades empero, con sus movimientos migratorios y nuestros centros urbanos en hormigueante ir y venir de desconocidos, ofrecen el mejor clima de cultivo para el desarraigo. Al tener que soportar la vida sin raíces, aquélla desemboca en la vaciedad. De la trivialización de esa vaciedad proceden las «muchedumbres solitarias». La «gran ciencia» y sus poderes nutrirán de productos a la organización para que funcione

«libre de sorpresas». Koestler puede escribir *El cero y el infinito;* Gheorghin, *La hora veinticinco;* Huxley, *El mundo feliz,* etc. [73].

En el seno del extraño vacío que se produce en la desprotección de nuestras sociedades parece quedar sólo una escapatoria: el trabajo maquinal o la diversión aturdida. Ha podido desaparecer ahí el desheredado económico, pero se produce el desheredado moral. El ahogo provocado por la falta de lo urgente pasa a ser angustia por la ausencia de lo profundo. Hombres «más secos que una teja» veía a sus contemporáneos Saint-Exupéry; «muertos de sed», sobre los que habría que hacer llover algo parecido a un canto gregoriano. «No existe más que un problema, uno solo: redescubrir que existe una vida del espíritu más alta aún que la de la inteligencia. La única vida que puede satisfacer al hombre» [74]. A falta de ella, lo que invade a los hombres es, en efecto, la sequedad de almas, el «infierno de los otros», la incomunicación. Sartre: *Je ne veux pas de communication d'âmes, je ne suis pas tombé si bas* [75].

73. Pueden consultarse al respecto los siguientes títulos: D. Riesman, *La muchedumbre solitaria,* Buenos Aires 1968; Varios, *La soledad del hombre,* Caracas 1970; M. M. Wood, *Paths of loneliness,* New York 1953; K. Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Barcelona 1955; E. Morin, *El espíritu del tiempo,* Madrid 1966. Maritain, refiriéndose a Rousseau, relaciona la sociedad individualista moderna con la soledad (*Tres reformadores,* Madrid 1948, en el cap. titulado «La soledad y la sociedad»). Julián Marías se refiere al «alma americana hecha de soledad» (*Estados Unidos en escorzo,* Buenos Aires 1956). Ver también A. Caturelli, *América bifronte,* Buenos Aires 1961, 119 s; G. del Vecchio, *Diritto, società e solitudine,* Città del Vaticano 1958; G. Marañón, *Vida e historia,* Madrid 1958, 11 s. La revista *Sapienza* ha dedicado un número al tema (n. 1, 1962); A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes,* Paris 1964, 96-108; C. Wilson, *El desplazado,* Madrid 1957; J. J. López Ibor, *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. Análisis psicológico del hombre moderno,* Madrid 1952; I. Bertoni, *Solitudine e essenplarità. Saggio sulla structtura etico-religiosa dell' uomo borguese,* Milano 1970.

74. Entre otros pasajes de la obra de A. Saint-Exupéry, pueden verse en *Terre des hommes,* Paris 1946, 187, 213; *Le petit prince,* Paris 1945, 60, 68 (ed. cast.: *Principito,* México [7]1981).

75. *La nausée,* Paris 1938, 136 (ed. cast.: *La náusea,* Barcelona [3]1980).

6
La relación antropología-ética desde la soledad

«Sólo el que conoció la soledad absoluta puede llegar a ser existencia».

(JASPERS)

«El tema de la soledad es hoy el más urgente».

(NIETZSCHE)

Al final de este repaso de testimonios nos encontramos con el personaje soledad instalado en el centro de la existencia humana e invocado como compañero de viaje, más aún, como destino de vida. Según desde donde se considere el fenómeno se le ha interpretado entre los extremos de inocencia y pecado, libertad y condena, fuerza y carga, indigencia y suficiencia; ha mostrado en ocasiones cara poética y en otras patética; ha sido fuente de exultación o de angustia; se ha soportado como una fatalidad o se ha asumido en disposición prometeica: «sólo el malvado es solitario» (Diderot); «sólo el solitario es bueno» (Rousseau).

La confesión que se hace de ella entra en circulación como tema desde que, con la ilustración, el mundo culto participa en el diálogo de la que posteriormente se llamará la *Weltliteratur*. La «literatura mundial» en la que se convierte en tópico es la romántica. Goethe «lamenta repetidamente su soledad», aunque con ello signifique sobre todo su ansia de comunicación en muchos aspectos frustrada. Lo que viene después de él ha de entenderse como instalación en una soledad que coincide con la incomunicación. Hauser se refiere a la soledad en la época romántica en los siguientes términos:

> El sentimiento de la carencia de patria y de la soledad se convierte en la experiencia definitiva de la nueva generación; toda su concepción del mundo era dependiente de ello y siguió siéndolo. Este sen-

timiento asumió innumerables formas y encontró expresión en una serie de intentos de fuga de los que el volverse al pasado fue sólo el más característico. La fuga a la utopía y los cuentos, a lo inconsciente y a lo fantástico, a lo lúgubre y a lo secreto, a la niñez y a la naturaleza, al sueño y a la locura, eran meras formas encubiertas y más o menos sublimadas del mismo sentimiento... El clasicismo se sintió señor de la realidad; había conseguido ser dominado por otros porque él se dominaba a sí mismo y creía que la vida podía ser gobernada. El romanticismo, por el contrario, no conocía ningún vínculo externo, era incapaz de obligarse a sí mismo, y se sentía expuesto indefenso a la prepotente realidad; de ahí su desprecio y su deificación simultánea de la realidad. La violaba o se entregaba a ella ciegamente y sin resistencia, pero nunca se sentía igual a ella. Cuantas veces describen los románticos la peculiaridad de su sentido del arte y del mundo, se desliza en sus frases la palabra nostalgia o la idea de la carencia de patria. Novalis define la filosofía como «nostalgia», como el «afán de estar en el hogar en todas partes»... Por eso hablan tanto del caminar, del caminar sin meta ni fin, y de la «flor azul» que es inasequible y tiene que seguir siendo inaccesible, de la soledad que se busca y se evita, y de la infinitud que lo es todo y no es nada [1].

1. *Ningún otro tema de mayor actualidad*

No podría seguir aquí una investigación sistemática del tema por la literatura contemporánea, que le convertiría en inagotable. El testimonio de la soledad es invocado a veces como signo de vecindad de Dios; otras, de vecindad del diablo. Por lo común se hace confesión de ella con neutra frialdad como destino.

Ya me he referido a cómo la experiencia profética y mística se acompaña de la soledad. Kierkegaard es buen ejemplo de ello, por recordar un caso típico de soledad en un *homo religiosus.*

En otras ocasiones sale al paso de la anti-religión. El «satanismo» cubre buena parte de esa literatura contemporánea que se relaciona con la soledad. Souviron ha dedicado un libro a este asunto [2]. En él, y en contexto en que se dispone a hablar de Nietzsche, cita los versos de Gerard de Nerval en que Cristo, en Getse-

1. A. Hauser, *Historia social de la literatura y el arte* II, Madrid 1968, 359-360. Entre los autores que cita para ilustrar su tesis figura Senancour, con su *Obermann;* sabido es el eco que este autor tendrá en Unamuno. Cf. L. Maduschka, *Das Problem der Einsamkeit im 18. Jahrhundert, insbesondere bei Zimmermann,* Weimar 1933; I. G. Zimmermann, *Über die Einsamkeit,* Frankfurt und Leipzig 1785; ver también St. Lukes, *El individualismo,* Barcelona 1975, 27-33.

2. J. M. Souviron, *El príncipe de este siglo. La literatura moderna y el demonio,* Madrid 1967, 59; cf. Spengler, *Años decisivos,* Madrid 1954, 165; Id., *La de-*

maní, se vuelve a los apóstoles para comunicarles el «abismo» de su soledad, «bajo la bóveda eterna sin nadie, víctima en un altar sin Dios; *Dieu n'est pas! Dieu n'est plus*». Los autores que aduce en relación con la presencia de Satán en la literatura podrían figurar también en relación con nuestro tema de la soledad: Baudelaire, en medio de la experiencia del mal; Genet, con su infernismo; Beckett, ante el sinsentido de la vida; Sartre, viendo el infierno en los otros; Gide, diciendo que «el infierno está dentro de nosotros»; Spengler, englobando en mirada de conjunto el legado histórico de los últimos siglos, al decir: «en torno al yo perdido se dilata el mundo del diablo». Mundo de Faustos o Prometeos, que desafían o quieren emular a los dioses, amasados con audacia de ser y resistencia a servir. Las dos consignas del diablo: la de *non serviam* para los ángeles; la de *eritis sicut Deus* para los hombres.

Son también las consignas de «hijos sin padres», que pertenecen a «la bella raza de los nómadas..., la raza pobre y árida de los gozadores». Estos «hijos sin padres» se expresan así: «lo importante era desembarazarse de todo, encontrar nuestra propia vida... La libertad de pensar, de mal pensar y de pensar poco; la libertad de ele-

cadencia de occidente IV, Madrid 1945, 50-51. De determinados autores entre los que radicalizan la experiencia de la soledad se ha hablado de un fondo de «naturaleza demoníaca», como lo hace De Waehlens a propósito de Heidegger (*o. c.*, 81). Puede hablarse en general de una cierta correlación entre el genio y la «alienación», tanto en cuanto ésta comporta soledad como locura (cf. K. Jaspers, *Genio y locura,* Madrid 1956; E. Kretschmer, *Hombres geniales,* Barcelona 1954; Th. Spoerri, *Genie und Krankheit. Eine psychopathologische Untersuchung der Familie Feuerbach,* Basel 1952). Desde la antigüedad se ve señalada esa correlación; así Aristóteles: «homines qui ingenio claruerunt, vel in studiis philosophiae, vel in rem publicam administrando, vel in carmine pangendo, vel in artibus exercendis, melancholicos omnes fuisse videmus». Lo que se ve apoyado por Séneca, cuando escribe: «nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit» (Séneca, *De tranquillitate animi,* c. 15; para Aristóteles, *Problemata,* XXX, 9, 1). Platón atribuía a una especie de «locura divina» las manifestaciones superiores de la mente (E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid 1960, 69). La extravagancia «maniática» de los poetas le indujo a negarles puesto en su «ciudad ideal». Como muestra de la valoración positiva de esos rasgos puede verse el testimonio de Schopenhauer, anteriormente citado. En general, la «melancolía» no ha tenido de parte suya la confianza de los maestros espirituales, en cuanto engendradora de «acedia», de la «tristitia saeculi», que Pieper presenta como vicio contra la esperanza (J. Pieper, *Sobre la esperanza,* Madrid 1953, 59 s). Dante mete en el infierno a las almas melancólicas; allí están sepultadas en una negra charca, envueltas en gris y pegajosa luz, llenas por dentro de «acedioso humo» (*Inf.*, 7, 115-126). P. Laín Entralgo, *Salud y perfección del hombre,* en *Ocio y trabajo,* Madrid 1960, 49 s.

girme mi vida; de elegirme a mí misma. No pretendo decir la libertad de ser yo misma, puesto que yo no era más que una pasta maleable; sino de la rehusar todos los moldes». El saludo de la protagonista manaba, en esas condiciones, de una experiencia de la soledad, bien conocida desde antiguo como «acedia»: «una sensación se alza entonces en mí que yo nombro por lo que es: buenos días, tristeza» [3].

Sin ánimo de recuento ni siquiera especialmente significativo, aunque sí revelador, voy a incluir en este apartado unos cuantos aforismos sobre el tema: en unos resuena la soledad-maldición y en otros la soledad-bendición. Kierkegaard, eco de otros muchos testimonios coincidentes, escribía en su *Diario:* «el genio está solo». Todo el mundo está solo, se le ha completado: *l'homme moderne est seul.* Buscador fáustico, en efecto, siguiendo «un misterioso juego de ajedrez de cuyas reglas se va enterando a medida que avanza». (Recuérdese el machadiano «caminante no hay camino...»). «Vivimos solos como el beduino en el desierto»; *nous sommes seuls. Seuls, comme le bédouin dans le désert* (Flaubert). *Chaque personne est bien seule* (Proust). «Vivir significa ser en profunda soledad» (F. Hebbel). «Ser adulto es estar solo» (Rostand). «La soledad no es una enfermedad sino un dato de la ecuación humana» (M. G. Hahn). «Nunca los hombres han sido tan solitarios, ni han estado tan solos» (Claudel). «El hombre más fuerte del mundo es aquel que está más solo» (Ibsen). «Nosotros, millones de hombres, vivimos solos» (M. Arnold). «Muchedumbres solitarias» (Riesman). «Solos se quedan los muertos» (en Bécquer). «Se muere en soledad» (Pascal). «Sólo... ¡Me muero solo!, ¡No eres tú el único! Todos estamos solos» (Claudel). Sólo se nace y solo se muere: «la vida es soledad» (Unamuno). Hans Fallada lleva esa soledad del morir al título de uno de sus libros: *Jeder stirb für sich allein.* «La vida de fe es necesaria soledad»: *l'homme qui vit de sa foi est nécessairement isolé* (J. Green)...

No se habla ahí de la necesidad de estar solo, de poder acogerse a la soledad, como a algo requerido para humanizar la vida. De lo

3. Textos de Françoise Sagan, que conservan el eco de lo dicho en la nota anterior (*Buenos días, tristeza,* Barcelona [3]1980). Merecería recordarse también, entre otros autores, a Georges Bataille, por ejemplo su libro *La experiencia interior,* Madrid 1981, donde la sola experiencia, sin valores, sin normas, sin racionalizaciones ni autoridades es llevada, de la mano de Hegel, a través de Nietzsche, al último extremo del frenesí (véase el cap. que le dedica J. Derrida, *L'écriture et la différence,* Paris 1967, 369-407).

que se habla es de ser-en-soledad. De esa otra soledad necesaria hicieron siempre gran aprecio los hombres, tanto más cuanto más interesados en acrisolar su humanidad. Dostoievski decía que «estar solo es una exigencia normal, igual que beber o comer». En su obra *Recuerdos de la casa de los muertos,* que describe su cautiverio, nos dice: «jamás habría podido concebir el espantoso tormento de no poder estar solo». También Nietzsche: «yo tengo necesidad de soledad...». Pero sobre este punto ya me he extendido en capítulos anteriores. Otra cuestión es aquel estar solo que consiste en ser-en-soledad, que termina experimentándose como condición del vivir, y que roza con la experiencia que Emerson consideraba impracticable. La soledad que sucede a la «muerte del padre», que lleva de golpe a los hombres a «comprender que se han quedado completamente solos».

Esa es precisamente la cuestión: si la soledad última de la que da testimonio el hombre contemporáneo puede ser «practicable»; si, pese a todo, no es ella manantial de *praxis.* Sobre este punto hemos de volver ulteriormente. Aquí sólo quiero suscribir esta otra declaración de Nietzsche: «a contracorriente de todo lo que se escribe, se hace, se piensa, tenemos en la soledad el tema cuya actualidad es más urgente hoy» [4].

4. Entre los testimonios citados sobre la soledad aparece el de Rostand. Recojo de él este otro pasaje: «en su *Diario de un hombre engañado* el naturalista Barbellion deja escapar este lamento: 'Solo como un dios, sin ser un dios'. Así, no creyendo hablar sino de él, expresa toda la condición del hombre» (J. Rostand, *El hombre y la vida,* México 1973, 63). Donde se refleja la condición que Nietzsche atribuía al filósofo, semejante por su soledad a Dios. En otros aforismos insiste en la soledad de incomunicación. «Todo hombre es mi hermano mientras no ha hablado» (p. 102). «La sociedad suscita en mí reacciones que me disgustan. Yo me prefiero solo» (p. 103). En la p. 65, la sentencia recogida en el texto: «ser adulto es estar solo». En todo caso, ya sabemos que para Nietzsche la soledad fue mucho más que «un tema». «Ningún hombre se sintió nunca más solo» —*never was a man so much alone* (W. Durant, *The story of philosophy,* New York 1959, 415). Soledad que llega a ser rigurosa correspondencia con «alienación»: «pocas veces habrá pagado un hombre precio tan grande por el genio» (*Ibid.,* 447). La lectura de Nietzsche engendró una estirpe de almas desarraigadas, cuya sintomatología describe Barrès en su novela *Les déracinés.* El nietzscheano Gide puede no estar de acuerdo con los términos en que Barrès expresa su tesis, pero coincide con ella en el fondo. El arraigo satisfecho será buena receta para los débiles. En cuanto a los ánimos viriles y audaces la educación ha de tender a desenraizarlos (*Prétextes,* Paris 1947, 50-53), midiéndose su fuerza «por el grado de desierto que sean capaces de soportar» (*Ibid.,* 50). A esa estirpe perteneció Kafka: tener algo «que pueda comprenderme, tal vez una mujer, eso significaría tener un apoyo en todo sentido, tener a Dios» (*Diario,* 4

¿Se tratará de ver convertida la soledad en destino para vivirla como condena o fatalidad? El propio Nietzsche, que mantiene a Zaratustra en el retiro de la montaña por diez años, cuando su héroe tiene el corazón lleno, le envía allá abajo, a los hombres, para comunicarles su sabiduría. Estos se reirán de él. No fue la primera vez, ni será la última, que se acoge un mensaje lleno de promesas con carcajadas. Pero la de Zaratustra, como «toda gran obra, debe nacer en la soledad». Podría recordarse la máxima de la *Imitación de Cristo* (I, c. 20), recogida de Séneca (*Epist.* VII): «siempre que he ido a los hombres he vuelto menos hombre». También esa obra nació en la soledad, igualmente para no quedarse en ella, aunque también haya tenido destinatarios desdeñosos cuando no jaraneros.

de mayo 1913). Al mismo linaje perteneció Rilke. En la biografía que le dedica L. Delfiner (*Rilke, ese incomprendido,* Barcelona 1962 particularmente en el c. VII), encontramos declaraciones suyas o sobre él como éstas: «la soledad es como la lluvia, sube del mar y avanza hacia la noche; desde las llanuras lejanas y perdidas va hasta el cielo, que siempre la recoge, y sólo del cielo cae en la ciudad». «Verdaderamente, sólo puedo estar solo». «Yo pertenezco a la soledad». «Suplico a los que me aman que amen mi soledad». «Sólo una cosa es necesaria: la soledad. La gran soledad interna». Teme hasta la última trampa que puede tenderle el mundo entorno: la gloria. De él dijo la princesa de Thurn y Taxis: su espacio es la «gran noche». O también: «doctor seráfico, su novia es la soledad» (cf. Heller, *The disinherited mind,* Edinburgh 1961, 109 s). Sea nuevo testimonio en la misma línea el de H. Hesse: «era equivocado querer nuevos dioses, era completamente equivocado querer dar algo al mundo. Para el hombre despierto no había más que un deber, buscarse a sí mismo, afirmarse en sí mismo y tantear, hacia adelante siempre, su propio camino, sin cuidarse del fin a que pueda conducirle... El verdadero oficio de cada uno era llegar hasta sí mismo... Su misión era encontrar su destino propio, no uno cualquiera, y vivirlo por entero hasta el final. Toda otra cosa era quedarse a mitad de camino, era retroceder a refugiarse en el ideal de la colectividad, era adaptación y miedo a la propia individualidad interior. Esta nueva imagen se alzó ya claramente en mí, terrible y sagrada... Yo era un impulso de la naturaleza, un impulso hacia lo incierto, quizá hacia lo nuevo, quizá hacia nada, y mi oficio era tan sólo dejar actuar este impulso, nacido en las profundidades primordiales, sentir en mí su voluntad y hacerlo mío por entero. Esto, y sólo esto, era mi oficio. Yo había probado a fondo la soledad. Pero ahora presentía una soledad aún más profunda, y la presentía inevitable» (H. Hesse, *Demian,* Buenos Aires 1959, 109). Junto con los motivos nietzscheanos, tienen ahí eco experiencias que van de Stirner a Sartre. Por lo que hace a la actualidad del tema en lo que concierne al alma española pueden verse: K. Vossler, *Poesie der Einsamkeit in Spanien,* München 1935 —*La soledad y la poesía española,* Madrid 1952; B. Ciplijauskaite, *La soledad y la poesía española contemporánea,* Madrid 1952; también, J. Deleito Peñuela, *El sentimiento de tristeza en la literatura contemporánea,* Barcelona 1923). En el libro de Ciplijauskaite se da rica documentación sobre el tema de la soledad, a la vez que se trata a fondo su presencia en la obra de Unamuno, A. Machado, J. Ramón Jiménez, J. Guillén).

Nótense estas palabras del agnóstico Bertrand Russell: «la soledad de los corazones humanos es intolerable; nada la puede borrar si no es la especie de amor, en su más alta intensidad, que han predicado las grandes religiones» [5].

2. *Prisas por conjurar su presencia*

Pero no ha de tenerse prisa por conjurar la presencia de la soledad. Lo que, hoy, además de ineficaz, resultaría nocivo. Las propias religiones han caído a veces en la trampa de esa prisa.

5. Puede verse diseminada una antología de testimonios sobre la soledad en J. Sarano, *La soledad humana,* Salamanca [2]1982, libro que he tenido presente al seleccionar varios de los pasajes del texto; cf. Lotz, *De la soledad del hombre,* Esplugues de Llobregat 1961; M. Buber, *¿Qué es el hombre?,* México 1950; G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* Bern 1949. Un testimono importante, por lo extensivamente significativo, sobre la soledad sentida por el hombre hoy lo ofrece Snow en su conocida conferencia *Las dos culturas* (1959), posteriormente impresa y desde entonces texto repetidamente citado. Ve contrapuestas y separadas por un abismo en nuestro tiempo la cultura humanística y la científica. Los intelectuales literarios, interesados ante todo en la condición del hombre, se encuentran fácilmente con el fondo de desprotección de la vida, inclinándose hacia un pesimismo que se alimenta de fuentes existenciales. Achacan a sus opuestos, los científicos, de superficialidad y de ingenuo optimismo. Pero Snow, que por cierto procede del campo de la ciencia, rechaza esa caracterización, igualando en relación con la soledad a un frente con el otro. A propósito de lo cual escribe: «la mayor parte de los científicos que he conocido bien abrigaban el sentimiento —no menos hondamente que los no científicos con quienes asimismo he tenido amistad— de que la condición personal de cada uno de nosotros es trágica. Individualmente estamos solos: alguna otra vez escapamos a la soledad mediante el amor, los afectos o quizá algunos momentos creativos, pero estos triunfos de la vida son charcos de luz que nosotros mismos alumbramos mientras al borde del camino se extienden las tinieblas. Cada uno de nosotros muere solo. He conocido a científicos con fe en la religión revelada. Quizá en ellos no sea tan intenso el sentimiento de nuestra condición trágica. No lo sé. En casi todas las personas de profunda sensibilidad, por animosas y felices que se muestren, y algunas veces mucho más en aquellas que más animosas y felices son, parece hallarse dicho sentimiento directamente en la entraña, como formando parte del peso de la vida. Esto es tan cierto respecto a los científicos que mejor he conocido como respecto a cualquier otro mortal... Todos llevamos en cuanto individuos una existencia solitaria, cada uno de nosotros muere solo» (C. P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque,* Madrid 1977, 16). Aunque el autor nos dice que no ha de verse en ello obstáculo para renunciar a la acción positiva de cara a nuestra condición social. «Hay una trampa moral disimulada tras esa visión de la soledad del hombre: le tienta a uno a desentenderse de todo, complacido en su tragedia personal, única, y deja que los demás se pasen sin comer» (p. 17). Cree que los científicos caen menos en esa trampa que los humanistas.

Reformadores y revolucionarios se ven acometidos también de ella. Vienen de la montaña con el mensaje alumbrado en su soledad, lo esgrimen contra los amos de las conciencias que impiden salir a respirar el aire de las cimas, contra los que cultivan la miseria y el envilecimiento. Cuando para esta empresa se han levantado todos los pobres y oprimidos esperando su bien y su libertad, apresuradamente se imponen los que ya lo saben todo, sin que se deje hueco para que los liberados hagan la experiencia de su libertad. «No es bueno que el hombre esté solo». «La soledad de los corazones es intolerable». Hagamos entonces la comunidad definitiva rescatando a los solitarios de su destino en la soledad estéril. Moses Hess pensaba el comunismo como «la erradicación práctica del aislamiento entre los hombres». La prisa por vencer la soledad ha sido norma de conducta de comisarios e inquisidores. Aun allí donde en apariencia son sus contrarios. Sin la soledad no habrá herejes, tampoco entusiasmo creativo, ni obra grande de ninguna clase que pueda llamarse humana. Heidegger describe largamente las formas de huida del «estado de abierto» y caída en el «estado de interpretado» [6] mediante las que el hombre se asegura en el mundo de la cotidianidad cubriéndose contra riesgos y sorpresas; también, y sobre todo contra la soledad.

Resulta, pues, dramático observar cómo se promueven movimientos que se pretenden «revolucionarios», pero que despojan al

6. M. Heidegger, *El ser y el tiempo,* México 1951, 193 s. Heidegger desenmascara el engaño de sentirse seguro en el seno de una tradición fijada como verdad, al hacer caer en la cuenta de cómo esa tradición se desarrolla en el aire y, «arrancada de sus raíces», se sustenta, de espaldas a lo original, en el «olvido del ser». «La destrucción del contenido tradicional de la ontología» tal y como ha prosperado desde los griegos para todo el pensamiento occidental, será el paso que hay que dar para reencontrar la «partida de nacimiento» o genuina condición del existir (*Ibid.,* 26-27). Esta orientación arqueológica de la reflexión no es privativa de Heidegger. La recoge de las más variadas direcciones del pensamiento que se abre camino a lo largo del siglo XIX, guiado en común por un *pathos* de radicalidad. Puede al respecto decirse que «quien conozca las profundidades del pensamiento europeo de 1830 a 1848 está preparado para casi todo lo que hoy en día se divulga en el mundo entero» (C. Schmitt, *Ex captivitate salus,* Madrid 1959, 85). Eso que en el mundo entero se divulga es precisamente la puesta en cuestión de todas las seguridades de la cultura, de donde surge, por una parte, la experiencia del nihilismo; por otra, unos y otros intentos de nuevas radicalizaciones en la naturaleza. Pero cuando se practica a la letra la «vuelta a la naturaleza» se hace cuestionable la creatividad de la vida histórica. Un pensamiento radical honrado dejará la existencia sin raíces: ni por arriba ni por abajo se tiende al hombre una mano que le rescate de su destino en soledad.

hombre de todo juicio personal y de toda capacidad de responder por su destino. Movimientos que «están en el secreto» de la divinidad (Leviatán de turno) que rige la historia; y que sacrifican la voluntad singular de existir en el «banco de carnicero» que pretende las funciones de tribunal de juicio universal. No se erradica por cierto entonces la soledad; se la consagra en la más trágica de las impotencias. Es al mismo tiempo paradójico que a esos proyectos de humanidad, en los que dejan de tener puesto y sentido los herejes, se los presente con docilidad tribal como inspirados y cuasidivinos movimientos de libertad y de humanización [7].

La condición humana es tanto más enigmática cuanto más claves de solución a sus problemas vienen dándose, cuanto más se le trata científicamente y parece dejarse abarcable y delante de los ojos. Destrona al hombre del centro de universo astronómico, Copérnico; del centro de universo físico, Descartes; del centro del universo biológico, Darwin; del centro del universo de la conciencia, Freud... Del centro del universo divino, y paso a paso, el pensamiento crítico moderno y el pensamiento radical contemporáneo. Cada uno de estos descubrimientos ha sido saludado como revolucionario: la primera revolución, la «copernicana», es su común mo-

7. En el diagnóstico psicoanalítico que Fromm hace de la sociedad observa: «el hombre moderno se caracteriza por dos conjuntos de rasgos opuestos: conservar su independencia y pagarla con su soledad, o renunciar a su independencia y a su libertad para someterse de nuevo a los demás, pagando como precio la pérdida de la libertad». Esta situación es la que documenta Riesman en su investigación sobre *La muchedumbre solitaria.* Si la devoción y el servicio a una «causa» resume el impulso moral del hombre, si la razón de clase es sin más razón de vida, dispondremos automáticamente de un ejército «pasota» que, declarado y convencido por decreto de inocente, puede arrojar todas las piedras que guste sobre los pobres pecadores no «en-clasados». Podrá tranquilamente hacerse operativa, con nueva legitimación, la terrible vieja máxima: «fiat iustitia, pereat mundus». Máxima de «simplicidad catequística» así como de «eficacia estupenda». Kolakowsky la ve en acción en el modo dogmático de entender el marxismo, como cuando éste asume sin crítica sentencias que se tratan como «sagrada escritura», y que se esgrimen como arma devastadora en el juego —lucha— político. Entre esas sentencias señala una, notable por su «carrera vertiginosa en la historia», a la vez que por ser «una de las más chocantes por su falsedad: que la historia de todas las sociedades existentes hasta ahora es la historia de las luchas de clase» (L. Kolakowsky, *El mito de la autoidentidad humana,* Valencia 1976, 24-25). Si la razón de clase, sin más, hace fe de verdad y de bondad, ¡Dios nos coja confesados! El propio Kolakowsky, en otro lugar: «la conciencia de la propia santidad es un depósito inagotable de crueldad» (*El racionalismo como ideología,* Barcelona 1970, 158).

delo. Podría creerse que se llevaba camino de resolver el enigma antropológico.

Pero no es ése el caso: el problema se ha agudizado. Hay, sin duda, quienes han sacado la consecuencia de que tal problema ha desaparecido con la desaparición del hombre mismo como enigma. Pero esto contradice demasiado abiertamente las convicciones más arraigadas de la humanidad. Cerrando la era crítica moderna escribía Rousseau: «el más útil y el menos avanzado de todos los conocimientos humanos me parece ser el del hombre mismo»» [8]. Cerrando la era del pensamiento radical escribe Heidegger: «nunca una época ha sabido tanto y tan diversas cosas del hombre como la nuestra... Pero nunca otra época supo en verdad menos qué es el hombre» [9]. En su *Genealogía de la moral* Nietzsche comienza por afirmar: «nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos». Para Nietzsche este desconocimiento tiene su raíz en Sócrates, que, si señaló certeramente la meta de «autoconocerse», la posibilidad de conseguirlo queda en él cegada, al someterse al dominio de la razón y escaparse con ella a los cielos en busca de la eterna verdad [10]. Heidegger sigue en este punto la indicación de Nietzsche. Rousseau piensa que son muchos los culpables: cuantos cultivando ciencias o artes, nos han deformado haciéndonos «instruidos». Todo el mundo se dedica, en este desconcierto, a ofrecer recetas de identidad humana: desde la que nos invita a «andar en cuatro patas», hasta la que nos promete la perfecta sincronía de robots.

3. *¿Sello de autenticidad o lastre arcaico?*

Si, como hacían los antiguos, dotáramos al mundo de alma [11] y ese alma fuera reflexiva, podríamos imaginárnosle experimentando

8. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres,* en *Discursos a la Academia de Dijon,* Madrid 1977, 141, palabras iniciales del «Prefacio».

9. M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica,* México 1954, 9-10, 174-182. Max Scheler advierte, al comienzo de su libro *El puesto del hombre en el cosmos,* que «en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad» (Buenos Aires 1957, 25).

10. Fr. Nietzsche, *La genealogía de la moral,* Madrid 1975, 17; cf. *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid 1975, 51-52.

11. W. Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega* II, México 1948, 45. Ese descubrimiento del «alma» hecho por Sócrates será decisivo en orden al plantea-

una soberana soledad: la que Aristóteles atribuía a los dioses, suficientes en sí mismos por encima de toda contingencia. Pero nuestra representación del mundo se ha enfriado. La vieja concepción animista no encuentra eco en la experiencia que nos brinda el poder racionalizador de la ciencia. Ante ese poder los mundos quedan deshabitados, en aquella objetividad exterior que provoca en el ánimo el sentimiento de una «escalofriante soledad». El sujeto de esa soledad es el hombre, sólo él dotado de alma en un mundo desalmado.

En efecto, seguimos hablando del hombre en términos animistas cuando nos resulta obvio concebir al resto de la realidad como desanimada. Tal vez una reflexión más crítica y madura nos lleve a abandonar ese modo de hablar como un residuo arcaico. Los métodos analíticos con que el saber positivo trata hoy todos los asuntos, también los humanos, parecen apoyar esa persuasión. En la imagen de la realidad que nos ofrece la ciencia tiende a quedar desalojada el alma de su último refugio en el hombre. Ultimo refugio mágico, invocado el cual se autorizaría el secular engaño sobre la dignidad y libertad de la persona (Skinner). Un discurso objetivo y homogéneo daría cuenta también del hombre, hechura éste de contextos y estructuras exteriores y por ellos protagonizado (Lévi-Strauss). Si una cosa tal como la vida y sus intereses, o los asuntos íntimos de la conciencia, siguen ahí, ello ocurre como un estricto fuera del mundo, como pura expresión mística abocada al silencio (Wittgens-

miento del problema ético. Por referencia a él han de entenderse los dos principios más conocidos sobre los que se orientará la reflexión moral: «conócete a ti mismo» y «llega a ser lo que (quien) eres». Como «cura animi» entendió Sócrates su misión educativa. La dirección ética resultante es conocida como «eudemonismo», por lo que se entiende la realización en el bien y la belleza del «daimon» o «genio» interior, verdadera esencia y fuente de fuerza del hombre sustancial. A ese principio, para reorientar desde él la vida, se recurre cuando las instancias de la tradición entran en crisis, viéndose el hombre solo para resolver con los recursos propios el problema de existir, dando a la vida sentido. El encuentro con la interioridad es encuentro con la soledad. Sabemos que la *paideía* socrática expresa lo que el hombre griego hizo con esa soledad. Siguiendo las vicisitudes por las que pasa en la historia posterior el tema del alma, su autoconocimiento y su cuidado, se esclarecerá la historia de la ética. A cada nueva redefinición del alma corresponde una reorientación de la moral. Y será allí donde el alma se define disociándola del «genio» de la verdad —el genio lógico griego— donde el autocomprenderse humano y su realizarse se funde más estrechamente con la experiencia de la soledad (cf. D. L. Norton, *Personal destinies. A philosophy of ethical individualism,* Princeton University Press 1976).

tein). El hombre, protagonista en el mundo, habrá muerto (Foucault). También el hombre quedaría integrado al universo vacío en la escalofriante soledad de los espacios (Monod). De ahí que, entre los acontecimientos importantes para la existencia y la historia humanas, ocurridos en el siglo XIX, no sean los decisivos, los más espectaculares, la implantación de gobiernos populares en el mundo entero o la expansión de la revolución industrial. Siendo esas cosas importantes, hay algo más profundo: «el reto lanzado por la ciencia a las viejas ideas relativas al origen, naturaleza y destino humanos» [12]. El hombre que aparece en el «tiempo-eje» es el «interno-dirigido», contrapuesto al «dirigido por la tradición». Lo que ahora está en juego es el papel de futuro que pueda corresponder a ese hombre «interno-dirigido». La ciencia, aplicada al hombre, hace caer en la cuenta de que su protagonismo interior era ilusorio. El destino personal se disuelve en entramados de estructuras. La libertad nombra sólo una ilusión. El discurso de la vida humana se entenderá integrado en contextos «hétero-dirigidos». El individualismo aparecerá entonces como una «etapa de transición entre dos tipos de organización social» (Riesman).

Con ello está nombrado lo que con mayor propiedad define la faz de nuestras sociedadess escindidas, en las que el funcionamiento del aparato exterior deja sin atender los intereses del ánimo; o en las que, por un lado, marchan las programaciones técnicas y, por otro, las aspiraciones humanísticas. Estas últimas, caso de que no deban quedar, conforme muchos sostienen, eliminadas, encuentran dificultad para expresarse, mucho más para afirmarse. Al hacerlo, no tienen otro camino que el de acentuar el componente esquizoide.

Riesman ha referido ese componente, que lleva a la separación, el autismo y el aislamiento, a la experiencia de la soledad. Relaciona su ocurrencia con las edades de la vida y lo ve realizado en la vejez. Lo relaciona también con las edades históricas y lo ve realizado en el presente. Los procesos de urbanización e industrialización desarraigan al hombre de sus vinculaciones naturales y —sin raíces y sin vínculos— le dejan en manos de sí mismo, compelido a sostenerse en la afirmación solitaria de su singularidad. En un medio así configurado «adquieren los hombres más y más el sentimiento de vivir en un mundo vacío y en completa soledad». Refiere a este propósito el sueño tenido por Gorki y que contó en cierta ocasión a

12. E. W. Sinnott, *La biología del espíritu,* México 1960, 14.

Tolstoi; el sueño consistía en ver cómo un par de botas caminaba solo por una calle interminable. La reacción de Tolstoi fue decir: «debe encontrarse usted muy solo» [13]. También Jung hacía de esa soledad algo propio del hombre moderno. Cada paso dado por la conciencia —nos dice— representa un alejamiento de nuestros orígenes en el reino animal y de la vida en participación mística con la naturaleza y la sumersión en el inconsciente común. Cada paso adelante significa ir arrancándose del omnicomprensivo seno maternal. Hombre moderno ha de llamarse al que ha franqueado los límites de ese mundo en comunión con la naturaleza. Ha dejado atrás muchas cosas. Por delante tiene la nada, de la cual sin embargo puede llegar a ser todo: *vor ihm das zugestanden Nichts, aus dem noch alles werden kann.* Resume: «quien ha alcanzado la conciencia del presente es necesariamente solitario» [14].

Salvo que, conforme se presagia, se nos entregue a un mundo neutro a lo humano, en el que la valencia de la expresividad desaparezca. Recapitulado todo en cerrados contextos de adaptación, la experiencia de la soledad aparecerá entonces como decadente lujo burgués o como magma residual de almas no emancipadas.

4. *Fondo de la cuestión: la singularidad del hombre*

Las cosas que pueden hacerse con la soledad son variadas: no prestarle oídos y aturdirse, trivializarla, convertirla en aburrimiento, en melancolía o arroparla en regazos naturalistas. Hay también la forma «alciónica» de vivirla —en «luminosidad, lejanía, amplitud y certeza solares»—, en que la vivía, para Nietzsche, Zaratustra. Pese a ella, el hombre puede hacerse bestia a cuatro patas, gente de la calle o sofisticado robot. Con ella, los exasperados y frenéticos, los «maniáticos» y entusiastas querrán hacerse dioses. Falta saber si su más lúcida posibilidad no estriba en poder hacer con ella hombres. Y ése es el asunto: ¿de qué se trata cuando entra en juego la cuestión «hombre»?

13. En la citada obra *La muchedumbre solitaria.*

14. C. G. Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart,* Zürich 1946, 402-404 (ed. cast.: *Problemas psíquicos del mundo actual,* Caracas 1976). Con *pathos* luterano definía Pufendorf en estos términos la condición del hombre moderno: «homo undecumque in hunc mundum proiectus, ac sibi soli relictus» (*De iure naturae et gentium* II, cap. II, 2).

Háblese de estructuras físico-biológicas o de estructuras socioculturales. Hágase anatomía y fisiología del cerebro o arqueología de la cultura. Todo ello conducirá a señalar al hombre un puesto extraño en el mundo. En el mundo ha «emergido» la mente. Y, aunque no haya mente sin cerebro, la mente no es el neocórtex. La mente no es el eslabón último de una cadena explicativa que tiene su principio en otra parte. No se han encontrado pasos entre lo fisiológico y lo mental que reduzcan el todo a un sistema consistente.

Escribe Ortega sobre la personalidad de Goethe y la tendencia naturalista que se deja ver en uno de los lados del pensamiento de este último; es decir, la tendencia a interpretar al hombre en desarrollo orgánico continuo a partir del animal, y, frente a esa concepción naturalista, heredada de los griegos y leída por Goethe en Spinoza, Ortega opone:

> El hombre nos aparece hoy, por el contrario, como un ser que se escapó de la naturaleza, que discrepó del mineral, de la planta, de los demás animales y se empeñó en empresas imposibles naturalmente. El hombre es el glorioso animal inadaptado. La naturaleza, tal y como ella es, le contradice, le niega los medios para realizar sus más esenciales deseos. El, no obstante, decidió revolverse contra ella. El hombre es un rebelde, un desertor de la animalidad. Esta es su tragedia, pero es también su dignidad... Mi tesis es antidarwinista sin ser ingenuamente creacionista. Inadaptado a la naturaleza, no puede el hombre realizar, sin más, en ella su humanidad, como el mineral su 'mineralidad', y el caballo su 'caballidad', El hombre, como de Hamlet decía Mallarmé, es *le seigneur latent qui ne peut devenir,* el gran señor escondido que no logra llegar a ser. Por eso es el hombre el único ser infeliz, constitutivamente infeliz. Mas, por lo mismo, está lleno todo él de ansia de felicidad. Todo lo que el hombre hace lo hace para ser feliz. Y como la naturaleza no se lo permite, en vez de adaptarse a ella como los demás animales, se esfuerza milenio tras milenio en adaptar a él la naturaleza, en crear con los materiales de ésta un mundo nuevo que coincida con él, que realice sus deseos. Ahora bien, la idea de un mundo coincidente con los deseos del hombre es precisamente lo que llamamos 'felicidad', y los medios para lograr esa coincidencia se llaman 'técnica'. Por eso el esfuerzo técnico está alojado en la raíz misma del ser humano. Mas la posibilidad de una técnica ilimitada reside en la ciencia física; la física es, pues, el *órganon* de la humana felicidad y la instauración de esa ciencia —salvas intervenciones sobrenaturales que respeto— es el hecho más importante de la historia universal. Pero hasta tal punto es sustancialmente drama la existencia humana que ese instrumento de su felicidad —la física— puede convertirse, a la vez, en

el terrible aparato de su destrucción... Para el hombre vivir es un continuo luchar con el contorno para lograr ser el que se tiene que ser.

En esas mismas páginas recuerda Ortega que, en todo caso, la existencia del hombre, por su lado auténtico, la llevamos todos «en el secreto de nuestra viviente soledad» [15].

Fromm describe lo extraño de ese ser que es el hombre en estos términos: «el primer elemento que diferencia a la existencia humana de lo animal es de carácter negativo: la ausencia relativa en el hombre de una regulación instintiva en el proceso de adaptación al mundo exterior». Frente al animal «enclasado» de que habla Zubiri [16], animal —sigue Fromm— que, con su equipo heredado de instintos, es parte fija e invariable de su mundo, sin otra alternativa que adaptarse autoplásticamente o morir:

> El hombre surge dotado de nuevas cualidades...: advertencia de sí mismo como una entidad separada, su capacidad para recordar lo pasado, vislumbrar el futuro y denotar objetos y acciones por medio de símbolos; su razón para concebir y comprender el mundo y su imaginación a través de la cual llega más allá del alcance de sus sentidos. El hombre es el más desamparado de todos los animales, pero esta misma debilidad biológica constituye la base de su fuerza, la causa primera del desarrollo de sus cualidades específicamente humanas... Conciencia de sí mismo, razón e imaginación han roto la 'armonía' que caracteriza la existencia del animal. Su emergencia ha hecho del hombre una anomalía, la extravagancia del universo. Es parte de la naturaleza, sujeto a sus leyes físicas e incapaz de modificarlas y, sin embargo, transciende al resto de la naturaleza. Está separado, siendo al mismo tiempo una parte; es errante y al mismo tiempo está encadenado al hogar que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo en un lugar y tiempo accidentales, está obligado a salir de él, también accidentalmente... Nunca está libre de la dicotomía de su existencia... La razón, la bendición del hombre, es a la vez su maldición... La emergencia de la razón ha creado una dicotomía en el hombre, la cual le obliga a esforzarse permenentemente en la búsqueda de nuevas soluciones. El dinamismo de su historia es intrínseco a la existencia de la razón, la cual le fuerza a desarrollar y a crear mediante ella un mundo propio en el que pueda sentirse como en su propia casa, consigo mismo y con sus semejantes... Habiendo perdido el paraíso —la unidad con la

15. J. Ortega y Gasset, *Sobre un Goethe bicentenario,* en *Obras completas* IX, Madrid 1971, 583 y 585.

16. X. Zubiri, *El hombre, realidad personal:* Revista de Occidente, abril (1963) 5 s.

naturaleza—, se ha convertido en el eterno peregrino (Ulises, Edipo, Abrahán, Fausto); está impulsado a proseguir, y con esfuerzo constante hacer lo desconocido, llenando con respuestas las lagunas de su conocimiento. Debe dar cuenta a sí mismo de sí mismo y del significado de su existencia. Es impulsado a superar esta división interna, atormentado por una sed de lo absoluto, de una nueva armonía que logre levantar la maldición que lo separó de la naturaleza, de sus semejantes y de sí mismo [17].

Aunque, en relación con ese texto, mencione a Sartre, Fromm no abandona el optimismo, ni sucumbe a la tentación nihilista, de modo que el esfuerzo del hombre no se juzga como «pasión inútil», abocado a la nada. Está más cerca del sentido de lo humano expresado en la obra de Saint-Exupéry. El «Principito» confía a la serpiente: «se siente uno un poco solo en el desierto», a lo que ésta responde: «también se siente uno solo entre los hombres». Al beduino, bienhechor, aunque desconocido, que le salva —precisamente en el desierto—, le dice: «tú eres el Hombre»; el hermano, el prójimo, el representante del hombre en general. Cosa muy distinta del «infierno de los otros». «Es preciso, en la noche, lanzar cables». Humanizarse se resume en «crear vínculos», confiando en el encuentro con el Hombre [18].

17. E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* México 1971, 48-51; cf. A. Gehlen, *El hombre,* Salamanca 1980, 91, 142-150. Recuérdese la «excentricidad» respecto a la naturaleza —«exzentrische Positionalität»— atribuida por H. Plessner al hombre: *Die Stufen des Organischen und der Mensch,* Berlin und Leipzig 1928.

18. A. Saint-Exupéry, *Le petit prince,* Paris 1945, 60, 68 (ed. cast. citada); cf. *Pilote de guerre,* Paris 1942, 221-222, 231-244 (ed. cast.: *Piloto de guerra,* Barcelona 1973). Gide, que exaltaba en Nietzsche el frenesí con que de un golpe había roto con las convenciones, la tradición y las ataduras culturales, se expresa en ocasiones de forma que incita a poner en cuestión al modo antiguo la legitimidad de toda «demasía». He aquí tres pasajes de su obra que propongo para ejercicio de una exégesis de armonización. «Dieu n'est plus qu'en vertu de l'homme: *et eritis sicut dii...;* c'est la vertu de l'homme, sa dignité, que remplace et supplante Dieu» *(Journal 1942-1949,* Paris 1950, 274-275). «Un grand homme n'a qu'un souci: devenir le plus humain possible, disons mieux: 'devenir banal'... Celui qui fuit l'humanité pour lui-même, n'arrive qu'a devenir particulier, bizarre, défectueux. Dois-je citer le mot de l'évangile? Oui, car je ne pense pas la détourner de son sens: *Celui qui veut sauver sa vie* (la vie personnelle) *la perdra; mais qui veut la donner la sauvera*» (*Prétextes,* Paris 1947, 20). «Donnez-moi des raisons d'être. Moi, je ne sais plus en trouver. Je me suis délivré, c'est possible; mais qu'importe?, je souffre de cette liberté sans emploi. Ce n'est pas, croyez-moi, que je sois fatigué de mon cime, s'il vous plaît de l'appeler ainsi; mais je dois me prouver à moi-même que je

En la línea ético-humanista de Fromm entrarían otros nombres, que se acercan al autoexamen del alma, y se fijan en la singularidad del hombre, aunque sólo ambiguamente trasciendan las referencias naturalistas. Me refiero a la orientación psicológica «humanístico-holista» que representan autores como Bertalanffy, Allport, Murphy, Rogers..., y, el más sugestivo entre ellos, Maslow. El hombre que nos describen es un «animal de despedidas», tal como aparece en el pasaje de Fromm. Pero «despedidas» hasta cierto punto. Maslow dice en lenguaje psicológico cosas que antes se decían en categorías metafísicas. Así cuando se refiere a las experiencias «punta», que vienen a ser como la «contemplación silenciosa» o visión anticipatoria de la realización buscada. La experiencia «punta» toca la identidad llamada a hacerse realidad en el proceso de maduración del ser ya presente en latencia en lo profundo de la naturaleza. La personalidad sana llega a ser hasta religiosa bajo sanción natural. Y si esto recuerda a Plotino, Murphy nos pone al habla con Platón cuando encamina la «tendencia realizadora» a través de las tres formas básicas de manifestarse la naturaleza humana: *primera naturaleza* espontánea, producto de la evolución; *segunda naturaleza* expresada en las formaciones de cultura; aventura creativa desde ésta a la *tercera naturaleza* que resume las anteriores, sucediéndose en un proceso emergente que lleva de unas a otras totalidades integradoras [19].

n'ai pas outrepassé mon droit» (*L'immoraliste,* Paris 1957, 185-186). Quiero recordar aquí dos de los cantares de Machado; el primero de ellos un tanto sibilino:

«En mi soledad
he visto cosas muy claras,
que no son verdad».

El segundo, diáfanamente premonitorio:

«Poned atención:
un corazón solitario
no es un corazón».

(A. Machado, *Proverbios y cantares,* XVII y LXVI, en *Poesías completas,* Madrid 1979, 270, 277).

19. Obras principales de la corriente y autores indicados: E. Fromm, *Etica y psicoanálisis,* México [6]1969; G. W. Allport, *La personalidad,* Barcelona [7]1980; A. Maslow, *Motivación y personalidad,* Barcelona [2]1975; Id., *El hombre autorrealizado,* Barcelona [2]1976; G. Murphy, *Encounter with reality,* Boston 1968; Id., *Human potentialities,* New York 1958; Id., *Personalidad,* Madrid 1956; C. Rogers, *El proceso de convertirse en persona,* Buenos Aires 1972. Un claro resumen de la tendencia general de esa corriente de ideas, en W. B. Frick, *Psicología humanista. Entrevistas con Maslow, Murphy y Rogers,* Buenos Aires 1973.

Ahora bien, lo que encontramos aquí es la reacción a una nueva sofística (una vez más interesada en la antítesis o polaridad *physis-nómos*), resuelta en términos evolutivos, pero sin rebasar el punto de vista de un naturalismo empírico. El hombre no llega a hablar su propio lenguaje. Su voz es voz comprada, como diría Sócrates, más que la suya propia. El examen que se hace del hombre no es, pues, diálogo consigo mismo. El pensamiento resultante no es concebido ni asciende desde la soledad (cf. *Protágoras,* 347 b-348 e). La obra de la vida se entiende ahí desde una radicación naturalista que adquiere validación humana por referencia a la mágica virtualidad de la evolución, siempre legitimados sus fines en las necesidades o tendencias ya identificables en potencia en los principios. Todo el cuidado se pone en desidentificar al hombre de servidumbres alienadoras procedentes de las abstracciones metafísicas o de las transcendencias religiosas. No se cuida, en cambio, lo suficiente la desidentificación de la naturaleza [20]. Pese a lo cual es esa corriente, dentro de la psicología, la más sensibilizada para el problema de la singularidad del hombre en el mundo.

5. *Se cuestionan las «socializaciones»*

Si la historia humana da fe de algo, ese algo es que ha sido hecha bajo el gobierno de unos y otros señores. Y no me refiero a

20. El «acceso *biosocial* al origen y estructura de la personalidad», que promete Murphy en uno de sus títulos muestra y define el carácter «naturalista» de ése y los demás escritos indicados. A todos ellos puede aplicarse lo que Heidegger dice respecto a filosofías bastante más alejadas de su crítica que las de dichos «psicólogos humanistas»: «el yerro del biologismo no se supera aún porque se le agregue gradualmente a lo corporal del hombre el alma y al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y se predique más alto que hasta ahora el alto valor del espíritu para luego hacer volver todo a la vivencia de la vida con la aseveración premonitoria de que el pensar perturba con seco concepto la corriente de la vida y que el pensar del ser deforma la existencia... Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco puede rechazarse y equilibrarse esa insuficiente determinación de la esencia cuando se arma al hombre con un alma inmortal o con el carácter de persona» (*Carta sobre el humanismo,* 20-21). El fondo de esa crítica ha de tenerse en cuenta; lo que no implica comprometerse con aquello en nombre de lo cual se expresa: aquel obrar, pensar y poetizar, librados al ser, en desnudo compromiso de «dejar ser al ser», fuera de toda patria, donde «sólo resta el puro existir en la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse»; donde «lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ente es este 'ninguno'»; donde «la angustia hace patente la nada» (*¿Qué es metafísica?,* Buenos Aires 1955, 42-43).

los señores que gobiernan y que se llaman políticos. Esos suelen ser trasunto de gobiernos más distantes y mucho más eficaces. Me refiero a las mundanizaciones del hombre sancionadas en sabidurías, sistemas metafísicos, teorías científicas. El caso ha sido siempre montar el teatro de una totalidad cualquiera, y hacer entrar al hombre en el escenario para que haga sus cabriolas de títere al ritmo del gran tambor de tribu en turno. El secreto de esa totalidad se ha encontrado a veces en lo alto de los cielos, otras, en el fondo de la tierra. Cuando se declara opio adormecedor a una de sus personificaciones ya se tiene el estupefaciente de repuesto que suma a los despertados en un letargo más hondo que el anterior. Los que no han pedido razones han pedido signos: el caso era estar en comunión con el todo protector. Así, juntos, codo con codo, vivir en paz y buena sociedad. Esas totalidades a que me he referido narran la crónica de las sucesivas «socializaciones» del hombre. El régimen de las mismas pudo estar encomendado a los dioses. Después es la razón la que rige al mundo —la razón ideal o la razón natural—; se suceden el *fatum,* la providencia, la razón en sí misma —razón pura—, el espíritu universal. Cuando se pasa de la cabeza a los pies, vienen el proceso real de la vida, el torrente de la evolución, el inconsciente; o cosas más espectrales, más sutiles, como las costumbres, las estructuras, los códigos, los complejos de signos... Así es que el hombre ha venido encontrándose suficientemente arropado y guarecido en la morada de mundo que en cada caso le tendía una mano y le ponía bajo techado, en atmósfera hogareña.

De cómo, sin embargo, se sentía incómodo en esos refugios, dan fe los mentores de humanidad más representativos. No sé si hemos entendido bien nunca a esos mentores, sean antiguos o modernos. En todo caso, estos últimos parece que han ido encontrando una voz crecientemente persuasiva para decirnos que no es eso, que ya está bien de mundanidades, naturalidades y socializaciones. Y que la cuestión de ser hombre empieza más acá de la negativa a verse radicado en soledad. Admitirse siendo en soledad es tomarse en serio la tesis antropológica más profunda que se conoce: que el hombre es «imagen de Dios». Esa tesis sólo la toma en serio el filósofo, no necesariamente el que escribe sistemas. Pero al filósofo que toma en serio esa tesis se le condena a la cicuta. En nombre de una u otra socialización. Siempre ha ocurrido así [21].

21. La socialización cubre tantas formas como mediaciones exteriorizadas, naturalizadas, objetivadas, toman la palabra por el hombre, y en ese medio, por él conformado, agota éste su realidad. Esa palabra no es nunca la verdad humana: es su

¿Radicar en soledad significa ser un apestado, condenado a habitar *extra moenia civitatis* para allí morir y ser pasto de la nada? El desafío de esa situación hay que arrostrarlo. Mas no bajo la óptica de los que se han quedado dentro de las defensas ciudadanas. Después de todo, los defendidos han de comprender que la ciudad se levantó un día donde no había nada de ella, que fue una edificación nueva, no arraigada, y que si llegó a ser ciudad, vino a serlo —como vienen a ser lo que son todas las «ideas nuevas», todas las realizaciones verdaderamente humanas— como «factor de soledad». Lo cual no implica desdén hacia las «socializaciones», o únicamente ocurre eso cuando pesan sobre el hombre como su amo, imponiéndosele con su bruta materialidad. No se ha hecho, en suma, el hombre «para el sábado», aunque el sábado, bien mirado, tenga

abrogación o su delegación. Las socializaciones pueden ser cósmicas, naturalistas o culturales —primera naturaleza o segunda naturaleza—. Nos hemos evadido de la radicación en soledad en cuanto una o todas ellas —esas formas de socialización— se convierten en apoderado del hombre y dictan desde ellas la manencia o instalación del mismo dentro de su régimen conduciéndole bajo su fuero. «De esa omnipotencia de la sociedad nada sabe nuestra conciencia moral» (M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía,* Buenos Aires 1950, 23). Ni esa omnipotencia de la sociedad, ni ninguna otra omnipotencia cosmologizadora o naturalizadora. Jacques Ellul generaliza los modos que toma la socialización bajo los modos de pensar que se resuelven en «ver» y que se traducen en información. Por el camino del ver se desemboca en la realidad, elemento quiescente y cerrado. La desocialización remite al oír y se abre a la palabra, no confiada siquiera a la escritura. La palabra emerge libre, da hacia lo abierto y expresa la verdad. Para nuestro propósito, podría reformularse la tesis de que «palabra es lo que el individuo hace con su soledad» (J. Ellul, *La parole humilié,* Paris 1981, 9 s, todo el primer capítulo, especialmente p. 43-53). Si para Scheler la sociedad no tiene poder sobre nuestra conciencia moral, para Ellul, «c'est dans l'usage de la parole seulement que l'homme apprend la décision éthique» (p. 40); en el orden de la visión reina el dominio, en el de la palabra, la responsabilidad (p. 100). La civilización occidental se estructura sobre la visión, constructiva de realidad o construida por la realidad, en todo caso organizada para provocar el conformismo, la adaptación. «Cette conformisation n'étant d'ailleurs pas liée à un régime particulier, à un type d'aliénation (capitaliste) mais à l'égard de la société quelle qu'elle soit. Le débat n'est rien capitalisme-communisme, mais uniquement: 'liberté de l'individu-fonctionnement total de la société'» (p. 161). Escribe este último pasaje a propósito de los efectos condicionadores de la televisión, que ha de extenderse a todo el aparato institucional sancionado: el poder omnímodo de la socialización a costa de la libertad y la soledad, impotentes ante una «sociedad plena y continua, en la que nunca podrá haber un vacío en el que introducir la acción de la verdad... El universo fabricado de imágenes artificiales debe ser un lleno, de otra forma provocaría el aburrimiento» (p. 162).

que entrar en cuenta con respeto. Pero el sábado en el respeto es sábado humanizado, obra él mismo de la soledad. El proscrito *extra moenia* es el que sabe de estas cosas, y ese saber es el del filósofo. Los autores de socializaciones sienten la irresistible inclinación a dar muerte a la filosofía. No es ninguna novedad eso de pensar la muerte de la filosofía, que implica la muerte del filósofo, del hombre. No es una novedad que vengan a proclamar los totalizadores o socializadores que usan lenguaje de estructuras. Ha sido la cosa más común en la historia. Pero si la historia ha sido humana ello ha ocurrido pese a las estructuras socializadoras: en cuanto ellas mismas son obra hecha desde y con la soledad.

La sustancia de la filosofía es ética. Etica que, una vez que hace su obra, peligra de tomar esta obra por hecha de una vez por todas: ética cósmica, ética de la naturaleza, ética de la sobrenaturaleza, ética de la razón, ética de la vida (singular o social), ética de la ciencia... Siempre en poder *de* un amo. Pronunciada por el hombre su voz, deja él de estar en activo; se abraza a esa voz y secunda su dictado, como el primitivo en su baile secunda los ritmos del tambor tribal. Lo que hace el hombre con la soledad no se resuelve en nada. Mas nada de lo que con ella hace es de una vez por todas resolutorio.

De añoranzas de las ollas de Egipto se ha dicho ya algo; también de la condición de éxodo de la existencia. Volveremos sobre el particular con más detención en la segunda parte.

6. *Contar con la soledad no es entrega al solipsismo*

Este modo de hacer surgir la ética de la soledad —como lo que se hace con ella— podrá ser tachado de solipsismo o de narcisista complacencia en la importancia individual. Pero no se trata de individualismo ni de solipsismo. Ninguna acción o compromiso queda descartado de ese «hacer con la soledad»; lo que ocurre es que hay que hacerlo comprometiéndose uno solo, cada cual por sí mismo.

No comparto la opinión de quienes no saben disociar ética de sociedad. La sociedad puede serme necesaria y admito que lo es. Pero entro en el juego de esa necesidad a propia cuenta y riesgo, al menos en cuanto mi entender en ella tiene significado ético. Cuando se opina de otra manera creo que, nombrando la ética, en realidad se habla de otra cosa. Probablemente se habla de la propia dinámica de la sociedad, lo cual ciertamente es distinto de la ética. O bien

se habla de poner en orden las cosas sociales, en cuyo caso de lo que se trata es de política. La actividad política no tiene por qué excluir el compromiso ético, pero en realidad tiene marcha autónoma y puede salir adelante con su cometido sin la ética. El intento de hacer a toda costa una política-ética suele ofrecerse como algo éticamente muy prometedor, pero termina resultando un fracaso, y precisamente fracaso ético. Confundiéndose con la prepotencia política, la ética, que no juega con el valimiento del poder sino con el desvalido deber, sale siempre malparada. Es por su cuenta como ha de hacer su obra, no en contubernios con lo que es su contrario. En los contubernios político-éticos la ética —tragada por la política— acaba en oficios ministeriales, en los que resulta imposible reconocer su propia obra. Los que propugnan esa alianza al hablar de los oficios éticos se refieren a tácticas y estrategias, que nebulosamente se resumen en *praxis*. No entiendo eso como ética. Lo entiendo como cosmología social técnicamente administrada. No he dicho «ingeniería social», pero eso acaba siendo el asunto, con unas u otras disimulaciones verbales.

No concibo la ética más que como asunto personal intransferible. Y si esa ética es un engaño, una ilusión o cosa parecida, dejemos de una vez de hablar de ética.

Veo a Robinson tan embargado en el compromiso ético, abandonado en su isla, como lo estaba su modelo, el marinero escocés Alejandro Selkirk mientras maniobraba en su barco. Cierto que allá detrás en su cabeza contaba con los hábitos sociales adquiridos en el trato con las gentes. Pero con todo aquello su vida se la jugaba a título personal, y la situación no le excusaba de responder de ella. Pensemos si no en un contra-Robinson, haragán en su islote (lo que ya es difícil de imaginar por la poca cuenta que le tenía), desgreñado, lleno de mal humor y de rabia, hasta no conservar rastros de dignidad humana (lo que ya es más imaginable), y que acaba... suicidándose. ¿El contraste entre esos dos personajes no puede ser dirimido con criterios de humanidad? ¿Esos criterios no tendrán nada que ver con la ética? Lo que de modélico hizo el Robinson de Daniel Defoe no entiendo que sea otra cosa que lo que en su mundo solitario hizo con su soledad personal, en soledad o aislamiento social. La forma ética de la vida no se adquiere por medio de ejercicios tácticos o estratégicos en el intríngulis de la *praxis* social. O, si se adquiere ahí —lo que en efecto ocurre— no es en virtud de esos ejercicios. En su propio dominio no manda en

la ética ni la sociedad ni la política, ni ningún otro genio de la eficacia. Por la obra moral responderá siempre el hombre en solitario. Ciertamente responde a demandas que le dirige el mundo, y privilegiadamente el mundo social; pero la respuesta a esas demandas serán suyas, de cada agente personal, o no serán éticas. Cada intento hecho por etizar a una realidad distinta del hombre mismo, del singular que cada uno es, acaba poniendo al hombre y a la ética en manos de un déspota, o sencillamente solubilizándolo en un medio natural extra-ético.

La ética que el individuo hace con su soledad no le entrega pues al solipsismo. Merced a ella entra en la «arena» equipado para impulsar a la sociedad hacia la realización del reino del hombre. La obra de la ética no conduce al resultado de un hombre-de-la-sociedad, ni a un hombre-de-la-política; tampoco a un hombre-de-la-naturaleza... Conduce al resultado de un hombre-del-hombre.

7. *Tres actitudes y... lo que resta*

Una de las actitudes ante la soledad se refleja en uno de los muchos dichos de Ortega y Gasset relacionados con el tema. Escribe: «el griego no supo nunca estar solo» [22]. Tenemos noticia, no obstante, de las «existencias osadas y solitarias» ejemplificadas sobre todo en sus primeros filósofos. En el contexto de la frase citada lo reconoce el propio Ortega:

> La ontología es una cosa que pasó a los griegos. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios [se refiere en otros casos a la tradición de los mayores], en el 'Dios de sus padres'. Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 antes de Cristo, aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates. Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el ente. El ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real [23].

En la situación de esas minorías se hace presente la condición de soledad, a la vez que se le señalan sus límites. Su experiencia del vacío la viven en actitud deportiva, forzando en retraimiento ascético una nueva excelencia, un nuevo lleno en la realidad. El «apostola-

22. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz...*, 242.
23. *Ibid.*, 241.

do» de Sócrates resume la significación educativa, moral y aun religiosa en que recibe empleo aquel encuentro con la soledad deparado por la crisis de valores y de sentido propia de tiempos de entre-épocas.

Muy distinta es la actitud que se observa en el hombre de culturas primitivas. Inmerso en el *ordo rerum,* consagrado en su fundamental estabilidad desde los orígenes, rechaza de él toda singularidad y toda novedad como vitandas. Cosas y sucesos adquieren su significación integrados en el todo: las cosas, como receptáculo de una realidad transcendente; los sucesos —también la obra de vivir—, como cauce de una fuerza oculta universal. La existencia tiene ritmo repetitivo, el del acontecer cósmico. Las mentes son impermeables a la acción del tiempo, contra lo que se defienden como contra lo amenazante del orden trádito: son mentes ahistóricas. El fuera de lo siempre sido y acontecido sería el lugar de la soledad. Pero ese fuera no podían imaginárselo sino como inhabitable. A protegerse contra él se enderezaban sus creencias de tradición y sus rituales de vida [24]. Se afirma ahí con prepotencia el arquetípico significado de lo que siempre fue igual. Todo lo importante se encuentra en escena y en acción desde los orígenes. Ello da lugar a existencias centradas, en las que el «prestigio del centro» funge por categoría fundamental y fundamentante. «El hombre de las culturas tradicionales no se reconoce como real sino en la medida en que deja de ser él mismo (para un observador moderno) y se contenta con *imitar* y *repetir* los actos de *otro*»; los de todos, los de siempre. La cita es de Eliade, y a renglón seguido entiende esa forma de pensar como propia de una «ontología primitiva». Por cierto, en relación con ella, menciona a Platón, que entiende «podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la mentalidad primitiva, o sea, como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica» [25]. Juicio que no tiene nada de extraño. Ortega se refiere en más de una oportunidad a ese «arcaísmo» de Platón. Popper puso de relieve los esfuerzos del gran filósofo por idear una forma de sociedad humana impermeable al cambio, una ciudad utópica, ahistórica [26].

24. R. Caillois, *L'homme et le sacré,* Paris 1950, 37 s.

25. M. Eliade, *El mito del eterno retorno,* Buenos Aires 1952, 45-46.

26. Sobre el «arcaísmo» de Platón en Ortega, véase *La idea del principio en Leibniz...,* 276. Sobre su negativa al cambio, K. Popper, *The open society and its enemies* I, London 1974, 35 s (ed. cast. citada).

La antítesis de esa mentalidad primitiva en relación con la soledad es la que define, conforme queda dicho, a la mentalidad contemporánea, metida de lleno en tiempos de innovación y en el torbellino de la historia. No sólo contraria al rechazo del tiempo, por horror al cambio, propio del primitivo, sino también a la actitud griega que, en el colapso de unos tiempos, hace elásticamente pie para instaurar otros en los que se ofrezca nueva plenitud. El hombre contemporáneo está arrojado —o se siente tal— en el corazón de los tiempos, sin capacidad para ofrecerse en medio de ellos ningún lugar firme, ningún centro privilegiado, ni tampoco el privilegio de unos orígenes arquetípicos o unos fines consumadores. Su vida ha de hacerla por sí mismo en el elemento extraño —vitando para el primitivo— de la soledad. Cuenta Bronowski de sí mismo esta anécdota. Iba a hablar en Londres a dos millares de niños. Tenía *in mente* el sentido general de lo que había de decirles, pero sin haberlo concretado con exactitud. En un momento de abandono, nos cuenta, les dijo: «así es como marcha el mundo. A vosotros os toca hacerlo diferente. Os toca dejar de escuchar a vuestros padres. Si no dejáis de obedecer a vuestros padres el mundo no pasará a tener mejor asiento» [27]. Hubo entre sus oyentes algunos mayores, entre ellos algún periodista, que debieron encontrar chocante aquel lenguaje. Hasta se llegó a telefonear a sus hija, de siete años, para preguntarla si se sentía alentada a la desobediencia doméstica. Dejando aparte el contexto infantil y el texto anecdótico, esa actitud es la que asume como propia el hombre adulto de hoy cuando vive emancipadamente las condiciones históricas que le han cabido en suerte. Esa actitud es la descrita por la literatura del presente en muy diferentes modos como la que corresponde a la autenticidad. (Obsérvese no obstante que Bronowski incita a la contestación en nombre de un mundo con «mejor asiento». El toque ético es claro).

En cuanto a... «el resto». Es evidente que nuestra actitud ni es ni puede ser la del primitivo, seguro en su «centro» y en paz con su «tradición» que le da resueltos todos los enigmas. Tampoco puede ser ya el caso del «griego que no supo nunca estar solo», de una vez y ya sin remedio. El griego encontró remedios a la soledad extraídos de la experiencia de la misma. La experiencia de la soledad

27. J. Bronowski, *The origins of knowledge and imagination*, Yale University Press 1979, 119-120 (ed. cast.: *Los orígenes del conocimiento*, Barcelona 1981).

que podría hacerse derivar de la frase de Bronowski, alguien la interpretaría como subsecuente a un *non serviam* que, por diabólico, arroja a una soledad-condena. Pero no se trata de eso. El mundo cambia de faz y de asiento, mas el hombre no se excomulga de él. La inconvencionalidad no conduce al vacío, sino a formas nuevas de compromiso. Al no seguir instrucciones prefabricadas entramos en cuentas solitarias con nosotros mismos, no embargados en la «excitación estéril» de vivir en lo informe, sino sólo evitando «echar vino nuevo en odres viejos». Es una tarea que no tiene fin. La soledad será compañera constante de camino, pero hay un buen objetivo en que emplearla: todo eso que hoy queda implicado al hablar de «un mundo mejor», mundo transparente al hombre, en el que, ya que no la comunión cósmica, se haga posible la comunicación humana. Es un objetivo frágil, huidizo. Se alimentará siempre de la soledad, pero puede ir resolviéndose en humanidad.

Ortega dice así:

> La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía* novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía*, y *euporía* o camino seguro, *méth-odos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar. La duda sin vía a la vista no es duda, es desesperación. Y *la desesperación no lleva a la filosofía*, sino al salto mortal. El filósofo no necesita saltar, porque cree tener un camino por el cual se puede andar, avanzar, salir a la realidad por propios medios [28].

¿Habremos pasado la divisoria de la experiencia desesperanzada de la soledad? ¿El espectro del nihilismo no cubre ya nuestro siglo? Puesto que la soledad está ahí, ¿la pregunta que ahora tiene sentido no será la de identificar su verdadera esencia y preguntarnos qué podemos, qué tenemos o qué debemos hacer con ella?

8. *Del aspecto narrativo al aspecto operativo de la soledad*

Este capítulo cabalga entre las partes primera y segunda que dividen el libro, haciendo en lo posible de bisagra entre ellas. Puede apreciarse en él la inflexión que divide, a la vez que sutura, los contenidos e intenciones de esas dos partes: los de la primera, predominantemente narrativos, en los que se ha dicho algo de lo

28. J. Ortega y Gasset, *o. c.*, 323.

mucho que habría interesado decir sobre lo que ha pasado históricamente con la soledad; y los de la segunda, que van a interesarse más directamente por su relación con la práctica, con la ética.

Del recuento expositivo de testimonios sobre la soledad que precede resulta que puede se entendida, ya como algo enfermizo y maléfico o bien como saludable y benéfica; como accidente que sobreviene a la vida sin desearle, como posibilidad que se acoge para conducirse en ella sabiamente, o como estado fundamental en el que el hombre está constituido.

La señalada en el primer caso no es una soledad buena. Tiene que sufrirse impotentemente y es manantial de desgracias. Si se elige en actitud de suficiencia es opuesta a la condición social del hombre (Aristóteles). De esa soledad por suficiencia dice santo Tomás de Aquino que es *periculosissima* (*STh.* II-II, 188, 8). La soledad peligrosa que ahí se rechaza es la de aislamiento, bien se elija por suficiencia, bien se sufra como peso extraño. En ella se rompe con los vínculos que relacionan con «lo otro» y con «los otros». El resultado es la propia «otredad» o la alienación de uno mismo. *Tristis eris si solus eris* (Ovidio). Esa soledad genera el tedio, la desesperanza, el sinsentido. De ella padecen muchas gentes en nuestras sociedades des-arraigadas, des-encantadas [29].

Cosa distinta hay que decir de la soledad que se escoge como viático para «cuidar» de la vida. «Si estás solo serás absolutamente dueño de ti mismo» (L. da Vinci). «La soledad es una gran fuerza que preserva de muchos peligros» (Lacordaire). Al escoger el hombre esa soledad se distingue de los brutos, pero no se iguala a los dioses. No se trata de la soledad que aísla, sino de la que centra. Es la forma de soledad propia del humanismo naturalista antiguo cuya expresión ha encontrado cauce en la cultura tradicional.

Pero el hombre moderno se ha desolidarizado de la tutela de la naturaleza. Se siente «eterno Fausto ávido siempre de cosas nuevas», igualándose a los dioses (Nietzsche-Scheler). La soledad es aquí la de suficiencia. Bajo esta forma se manifiesta en la humanidad que rompe con la cultura tradicional. Su experiencia tiene ca-

29. Sobre los efectos maléficos de la soledad véanse los reportajes que, sobre informes más amplios, se contienen en «Stress y soledad»: *Ya,* 12 febrero 1978, 6-7; «Enfermar de soledad»: *El País,* 14 noviembre 1982, 30-31. Cf. cap. I, «Sociedades urbanas y soledad», 32-39.

rácter de desarraigo. La vida desde esa soledad se abrirá a proyectos inútiles o sinsentido y entonces será trágica, o asumirá como misión responder al desafío de la realidad y entonces encontrará justificación en su obra.

Esas cuestiones son las que van a constituir tema de la segunda parte del escrito.

II

Lo que el hombre hace con la soledad

7
Desde la «vita solitaria» a la ética

«Um allein zu leben, muss man ein Tier oder ein Gott sein —sagt Aristoteles. Fehlt der dritte Fall: man muss beides sein —Philosoph».

(F. NIETZSCHE)

«Ad personalitatem requiritur ultima solitudo».

(J. DUNS ESCOTO)

1. *De qué se va a tratar*

En esta parte de mi escrito voy a hacer una especie de repetición de todo lo anterior, dirigiendo el interés a ver cómo cae sobre el hombre la soledad, por qué es sujeto de soledad. Ya, más expresamente, qué implicaciones teóricas trae consigo y, sobre todo, qué se sigue de ella en y para la práctica. Esta parte del estudio tendrá más que ver con el título de la obra que la primera, al menos por lo que toca al lado ético de la cuestión. Recordaré una vez más el aforismo de Nietzsche, enmendando a Aristóteles: «Para vivir en soledad se necesita ser una bestia o un dios... Falta la tercera posibilidad: se necesita ser las dos cosas —filósofo—». Su autocomprensión como filósofo condujo al propio Nietzsche a la experiencia más honda de la soledad. Podrá la filosofía formularse en clave distinta de la nietzscheana, pero el resultado será el mismo: un autocomprenderse el hombre en el mundo como ser extraño y solitario, siendo la actividad filosófica resultado de entenderse con esa soledad y extrañeza, para reducirla, para ver el modo de convertir al mundo en hogar. Esta operación, conforme hemos visto, ha resultado en ocasiones fácil, otras veces difícil y algunas imposible. Todo depende de aquello en que se haga radicar al hombre dándole identidad. En general para el mundo antiguo el extrañamiento del hombre en la naturaleza no fue pensado en toda su fuerza, de ahí

la más fácil resolidarización con el contexto natural y mundano; también una menos dramática experiencia de la soledad, con la consecuente administración de la misma para edificar la vida, cargada en apariencia de misteriosos destinos, pero en el fondo constitutivamente centrada. Otro es el caso de esa experiencia dentro del mundo cristiano, sobre todo en el pensamiento secular moderno y contemporáneo. En este último contexto es en el que nos movemos.

La cuestión es saber cómo se autocomprende el hombre dentro de ese contexto, en qué instancia se le hace radicar, cómo, recibiendo identidad de ella, su existir es por fuerza extraño y solitario, y qué pueda hacerse con la soledad, si es que algo puede hacerse, para que esas experiencias queden mitigadas o reducidas y pueda decirse que el hombre tiene de todas formas un hogar, una patria humana. De estas cosas se ocuparán las páginas siguientes: de la condición del hombre en soledad y de lo que le cabe hacer con ella. En primer término, el lugar de radicación del hombre, lo que se declara en el punto siguiente. A reserva de volver sobre el asunto más adelante.

2. *El hombre: «animal de despedidas»*

La emergencia de la mente ofrece al hombre su situación original, su *ethos* o su «morada» de hombre *qua* hombre. Habrá quien diga que esto implica una evasión de la realidad. Pero entonces confunde mente con «mentalismo». Rousseau admitía que el paso del estado de naturaleza al estado civil representaba una ruptura que él calificaba de desnaturalización. La presencia del «espíritu» se manifiesta, en Scheler, obrando des-realizadoramente. Ni uno ni otro defendían formas de evasión del mundo. Simplemente tocaban con el dedo lo que hay en el mundo cuando entra en escena el evento hombre. Dicho *ethos* y el correspondiente oficio des-naturalizador o des-realizador tiene que darse para que haya hombre en forma civil o en forma humana.

Nada de lo que fue, es o será se pierde en esa identificación del hombre en la mente. Lo que se pierde es su ser inhumanamente pegajoso, inerte, opaco. El hombre entra en cuentas consigo mismo despegándose de sus ancestros prehumanos. Ese despegue, que le consagra en «animal de despedidas», no atenta contra su inserción en el mundo, ni el mundo primero de la naturaleza ni el mundo segundo de la sociedad o la cultura. Lo que ocurre es que no se-

cunda las tretas de esas mundanidades que trabajan por mantenerle en su seno; trabajan pesando sobre él, a lo que el hombre se inclina a plegarse, homogeneizándose con sus estructuras y dinámica, que se convierten entonces en sus amos. Esto es lo que no consiente *de iure,* aunque claudique *de facto,* el poder des-mundanizador de la mente. Por lo mismo, cuando, sin más explicaciones, se dice que el hombre es pertenencia de la naturaleza o pertenencia de la sociedad se habla embrolladamente, y lo que es verdad en un sentido referencial e interactivo se convierte en falsedad, por entender dicha referencia o interrelación como constitución. Ni la naturaleza ni la sociedad son constituyentes del hombre de modo que bien la una bien la otra puedan afirmar: «el hombre soy yo».

Los seres vivos no serían tales sin la naturaleza de la que toman sus nutrientes; pero tampoco serían vivos dejados en manos de la naturaleza sin más. Vienen de ella, mas como emergencias inconmensurables con ella. La vida tiene su propia «morada». Podrá ser seriada con la naturaleza, por decirlo de alguna manera, «fenotípicamente», en cuanto elementos y estructuras pueden seguirse en continuidad de uno y otro lado de la raya que separa al mineral del organismo. Pero «genotípicamente» nos encontramos con un salto insalvable. El ser vivo que se «fabrique» en el laboratorio no fabrica la vida, que es entidad o magnitud sobreveniente. Paralelamente lo mental no sería lo que es sin su nutriente la sociedad; pero no sería mental dejado en manos de la sociedad y sus socialidades sin más. Se encuentra en ella, mas como emergencia, a su vez inconmensurable con ella. También la mente es «morada» diferenciada; en el hombre, su morada radical. Seriarla con la sociedad es canonizar un conservadurismo de elegante sencillez que todo lo deja sin explicar. Lo mental fabricado en el laboratorio de la sociedad puede tenerlo todo menos la mente misma, que a su vez es entidad o magnitud sobreveniente. La sociedad, de suyo, no mentaliza nada, es ella la que ha de ser mentalizada. Lo socio-cultural o lo histórico no son, pues, principios determinantes o reductores de lo mental. Y si en la vida se acusa una despedida de la naturaleza física, en la mente se acusa una despedida de la vida orgánica. La mente trabaja en un des-naturalizar que es un des-vivir. Esas depedidas no son incomunicaciones.

Lo que fue, es y será entra en relación con la mente que en ella se recupera bajo la forma de mentalizado. Y esa forma es un radi-

cal para el que no hay que buscar raíces más hondas y seriar, vincular, o derivar, en tracto homogéneo, la mente con o de ellas. Lo mental no tiene formalmente raíces en otra parte que en la mente misma. El hombre, en consecuencia, hace su «odisea» como ser-de-mente. En ése y por ese principio ocurre todo lo que haya de llamarse humano. La «odisea» protagonizada por la mente no llevará a cabo su aventura fuera del mundo. Pero no será su aventura si no se sobrepone a las olas, sortea escollos y desoye cantos de sirena. El tejido de ese protagonismo podrá estar hecho de mundanidades perfectamente seriadas, cada grupo de hechos en su clase. Pero esas seriaciones son puestas en pie humano por la mente. Y a falta de ella todo ocurrirá dejado a que «los muertos entierren a sus muertos».

Esa «odisea» ha de entenderse «éxodo». La aventura mental no *vuelve* a ninguna «patria». No se orienta por ninguna isla familiar que se haya dejado atrás y que espere al hombre como su situación u hogar de origen. En la «odisea» que consiste en «éxodo» no le está al hombre predispuesto para recibirle nada ni nadie. Es el «éxodo» el que ha de vivirse como empleo activo, en acción, en obra, en despedida y por el desierto; de acampada en acampada. Y «ligeros de equipaje», con menos equipaje que «los hijos de la mar» a los que aguarda, siempre ya deparado, algún puerto. Si el futuro depara a ese viaje un «reino», éste no será un producto de la naturaleza, sino una sobreveniencia de gracia.

Reino de gracia que no llega sin tener que afrontar la final despedida de todo esto, la muerte. Esa final despedida es la última palabra en el camino de des-realización y des-vivencia. A esa luz se ve en todo su volumen el personaje soledad. Pero esa luz ilumina al hombre de por vida, al saber-se mortal, que conlleva ser-se solitariamente, ante lo cual los apegos, las naturalizaciones, las socializaciones..., declaran lo que son: extrañadoras pegajosidades. Lo que haya del lado de ellá —las ultimidades, las postrimerías—, será lo postrero y último que el hombre haga con aquella soledad. Eso lo hará en la creencia, ante la cual únicamente se abrirá el «reino de gracia».

La voluntad ética, dentro de la propia filosofía, no quedó indiferente ante ese reto de la muerte. Como resumen del qué-hacer con la soledad se autocomprendió por eso desde antiguo el filosofar como *meditatio mortis,* que, en este contexto, es, en realidad,

meditatio vitae [1]. Así pues, la filosofía que no renuncie a su vocación profunda acaba siendo un tratado *de novissimis*. Una doctrina de salvación que el hombre hace cuando se ve desprotegido, lejos de toda patria, en alta mar o en olvidado desierto: lo que hace en suma con su soledad.

3. *Sobre la experiencia filosófica*

Bajo el desafío de la soledad hace el hombre cuanto hace. Su hacer fundamental es filosofía, o bien religión. Si no se embarga en ese hacer *in actu signato,* es decir, deliberadamente, a propósito y consciente de hacerlo, está virtualmente de continuo en ello, viviendo *in actu exercito* en ese compromiso, se dé cuenta o no. En la reflexión filosófica es en la que ese compromiso se pone de manifiesto en forma refleja. La filosofía es la conciencia de la humanidad. En ella se ve el hombre a sí mismo como es; ve en lo que está metido. Y en eso consiste la *meditatio vitae.* Esa meditación ha conocido muchas vicisitudes, pero en el fondo de todas se ventila la misma cuestión.

Dodds recuerda la que llama «célebre observación de Whitehead» (que ya no es conocida), de que «la religión es lo que el individuo hace con su propia soledad». Lo recuerda a propósito de la «desintegración del *conglomerado heredado*» experimentado por los griegos en el paso sufrido por su cultura al perder vigencia los criterios de vida arcaicos apoyados en creencias tradicionales y al entrar

1. Sobre el tópico *meditatio mortis,* Séneca dice recogerlo de Epicuro: «...mientras tanto nos lo prestará (consejo o enseñanza) Epicuro, que dice: 'medita la muerte'. O, si te parece mejor, esta expresión: 'medita el tránsito a los dioses'. El sentido es obvio: es cosa egregia aprender a morir» (*Cartas a Lucilio,* XXVI, en *Obras completas,* tr. Riber, Aguilar, Madrid 1943, 418). Montaigne lo repite tomándolo de Cicerón: «Cicero dit que philosopher ce n'est outre chose que s'aprester à la mort» (*Essais* I, ed. M. Rat, Paris 1958, 81; para Cicerón, *Tusc.* I, 30). El pensamiento es el mismo en Spinoza, pero, queriendo éste oponerse al sobrenaturalismo cristiano, sustituye la fórmula por la de *meditatio vitae:* «el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte; y su sabiduría es meditación no de la muerte, sino de la vida» (*Ethica* IV, pr. LXVII, cit. ed. R. Caillois, Paris 1954, 603). En la afirmación de la vida que hace Nietzsche se muestra de acuerdo con Spinoza y repite su *meditato vitae* como empleo de la filosofía. De parecido modo Ortega: *¿Qué es filosofía?,* final de la lección IX. La dedicación a la filosofía era para Platón una ascesis purificatoria del alma para «tenerla sola en sí misma», consistente, por una parte, en «ejercitarse en morir», por otra, en concentrarse en la verdadera vida tras la muerte «donde se encontrará con la sabiduría en estado de pureza» (*Fedón,* 67 c - 68 a).

en la fase crítica que representa su período ilustrado. La ilustración griega, al criticar las creencias que constituyen el depósito de convicciones de la sabiduría de los antiguos, sustituye los viejos criterios por otros nuevos que tienen, o al menos buscan, apoyo en la racionalidad. Asistimos, pues, en el caso a un «proceso de racionalización» que, en cuanto a motivos, funciones y resultados, anticipa experiencias paralelas que nos afectan más de cerca por haber tenido lugar en el mundo moderno y contemporáneo. También de ese paralelismo se hace eco Dodds, aunque de pasada. Ello es que unas referencias de vida se desintegran y son sustituidas por otras. La sustitución nunca es integral, como tampoco en el proceso que lleva de unas a otras puede señalarse una línea divisoria que signifique ruptura de la continuidad histórica en un antes y un después [2].

Ortega y Gasset nos ha ofrecido una lúcida glosa de la situación analizada por Dodds, que él examina tratando de dar cuenta del nacimiento de la filosofía en Grecia.

> Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer 'en la fe de sus padres'. Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada, y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme donde hincarse para adquirir de nuevo seguridad y cimiento [3].

La filosofía que no se mueve dentro de un orden racional recibido, sino que es búsqueda a propio riesgo de «nueva tierra firme donde hincar» la existencia, arranca del estado en suspenso respecto a seguridad y sentido. De ahí la condición del «filósofo auténtico» replegado «a la terrible soledad de su propio filosofar» [4].

No es otro el supuesto del filosofar de que habla Pieper, cuando por ello entiende «dar el paso desde el medio recortado del mundo del día de labor al *vis-à-vis de l'univers*. Un paso, por lo demás, que lleva a vivir a la intemperie, sin morada». Sin techo fijo de estrellas arriba y sin casa con todo en orden abajo. Lo que en

2. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional,* Madrid 1960, 169-172.

3. *Ideas para una historia de la filosofía,* como «Prólogo» a *Historia de la filosofía,* de Emile Bréhier, Buenos Aires 1944, 45.

4. *Ibid.*, 42. Danto entenderá la actividad del conocimiento filosófico —«ser consciente del mundo»— como «forma de estar en el mundo», que es estar «fuera de él» (A. C. Danto, *Qué es filosofía,* Madrid 1976, 193-194; cf. Wittgenstein, *Tractatus,* 6.423 s; Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* en *Obras* VII, Madrid 1945, 329-343); R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature,* Paris 1969, 29-32, 364 s.

el filosofar se pone en juego para este autor es «la totalidad del ser, el conjunto de las cosas existentes, Dios y el mundo». Este ponerse en juego todo implica que la partida no está de antemano resuelta mediante el recurso a unos u otros triunfos a mano. La existencia que filosofa se abre a lo que está a desmano, se afirma como naturaleza fuera de la naturaleza, como existencia «verdaderamente sobrehumana», conforme el propio Pieper escribe recordando a santo Tomás [5].

De ahí el haber quedado fijado el principio del filosofar en el «asombro», desde el conocido pasaje del *Teetetos* platónico. El «asombro» nos arranca de la engañosa seguridad del mundo cotidiano, en el que se han hecho cuadrar todas las partidas y ya nada sorprende.

Asombrándose el hombre reflexivo de que no eran las opiniones o apariencias el sustento de la realidad, descubre la sustancia, lo que sostiene lo aparente y opinable, y a lo que esto ha de ser referido para recibir consistencia. Con «asombro» se llegó a establecer que el principio, radical o *a priori* de todo lo que hay es una esencia última, inmanente en la naturaleza o transcendente en la divinidad. Esa esencia última, principio conformador y ordenador de todo, se entendió como «razón», como *logos*. De donde viene que la identidad de la realidad universal se fijara en el *logos*.

Pero la filosofía llega a «dudar» de los títulos de legitimidad de ese principio cósmico o supracósmico en el que y por el que recibe identidad el mundo y el hombre en él. A instancias de la «duda» la reflexión busca un principio cuya identidad pueda legitimarse sin supuestos oscuros o místicos, como el de atribuir un *logos* al ser del universo. Nadie entró ni puede entrar en la esencia de ese universo. Lo que sí puede hacer el hombre es entrar en sí mismo, radicando el *a priori* en la autoconciencia.

En la soberanía de la autoconciencia se apoya el discurso del conocimiento moderno, que entiende marchar con paso seguro por el camino de la ciencia, en el que con tan buen pie hizo su entrada Descartes. Si los restos del «conglomerado heredado» son de algún servicio lo serán en cuanto rescatados desde el nuevo poder que los ponga en orden bajo su fuero. El hercúleo trabajo racionalizador de Kant ni sueña ya con exorcizarse del «hechizo» cartesiano. Más bien

5. *¿Qué significa filosofar?*, en *El ocio y la vida intelectual*, Madrid 1962, 119-123. Ensayo de interés para ver la función del «asombro» en el origen de la filosofía.

lo empuja hacia adelante depurándolo críticamente de todo carisma o misterio. Ni la «majestad» de las leyes ni la «santidad» de las religiones quedan fuera de su mandato [6].

En estas condiciones es como la aventura del pensamiento puede quedar figurada como un «viaje en alta mar» sostenido en la soledad y abierto a lo indefinido. Todo en la condición del hombre «está por ver». Condición distinta de la de los dioses a cuya vista el universo dice desde la eternidad su inmanente transparencia. Distinta también de la bestia que se integra en la compacta mudez de la materialidad de las realidades opacas y cerradas sobre sí mismas.

Hay, sin embargo, un tercer momento. Se da cuando las evidencias de la autoconciencia son ellas mismas puestas en duda, *sospechando* de su legitimidad [7]. La crítica de las esencias descubiertas en el asombro pasa a ser crítica de las evidencias alcanzadas mediante la duda. La filosofía que se desarrolla desde la «sospecha» sugiere que las evidencias derivadas de la identificación en el *cogito* del radical seguro desde el que conocer y ordenar lo que hay, no

6. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* II, Wiesbaden 1956, 13 (ed. cast.: *Crítica de la razón pura,* Madrid 1978).

7. La crítica marca la divisoria del paso de la filosofía tradicional a la filosofía moderna. Su significado se refleja en el «Prólogo» de Kant a la *Crítica de la razón pura,* citado en nota 6. El paso de la filosofía crítica a la «filosofía de sospecha» (con esa adjetivación debida a P. Ricoeur se viene denominando el nuevo estadio) responde a una denuncia o crítica de la misma crítica; denuncia que se asocia con los nombres de Marx, Nietzsche y Freud, como autoridades mayores. De un pensar de «sospecha» habla reiteradamente Nietzsche (cf. *Más allá del bien y del mal,* Madrid 1978, 23.58.60...). La crítica obró la revolución copernicana de hacer girar el objeto en torno al sujeto, frente al pensamiento precrítico donde ocurría a la inversa. La denuncia o la «sospecha» hace caer en la cuenta de que «no es la conciencia la que determina el ser, sino el ser el que determina la conciencia». Esa denuncia no significa recaer en la situación superada por la crítica, sino incorpora la crítica a sus métodos, que, aplicados al ejercicio crítico anterior, que terminaba encontrando seguridad en la conciencia, lleva la duda al corazón de esas seguridades, haciendo ver cómo el gobierno, pretendidamente autónomo, de la conciencia o de la razón es en realidad gobernado. Lo cual, por cierto, no se hace sin que se invoque una base o una realidad radical que, acríticamente, se decida como referencia aseguradora nueva y originaria. Prueba de que se introduce esa decisión acríticamente se tiene en el hecho de que no han cesado de proponerse bases o referencias originarias para organizar desde ellas el todo. En el ámbito pluralista de esas propuestas no hay modo de entrar con un criterio decisorio sobre cuál tenga razón dirimente que, con fuerza lógica, se imponga sobre las demás. En todo caso, la filosofía originada en la «sospecha» tiene carácter *hermenéutico,* que consiste en «interpretar» lo patente en la conciencia por lo latente tras ella; o bien tiene carácter *repetitorio* del proceso que acaba en «tornar conciencia», en *re-crear* sentido.

son tales evidencias. No son ningún radical, sino derivaciones aparentes de otros principios que se esconden, y que, desde atrás, proyectan en la conciencia, como dictados, las que son verdaderas y radicales estructuras básicas de la realidad. Así pues, la conciencia será cognoscitiva y normativa, pero conocida y normada.

El principio o radical que contiene en última instancia las determinaciones de lo que hay serán empíricos. La identidad del *factum* empírico que decida por las evidencias de conciencia remite a estructuras de realidad, en un campo de ofertas variado, desde las estructuras físicas a las simbólicas o semióticas. En esas estructuras se entiende residir el principio, radical o *a priori* que decide sobre la conciencia en cuanto a su conocimiento de la realidad y decide sobre la vida en cuanto a la normativa que conduce a su realización.

La filosofía de la «sospecha», en cuanto a la ética, en la que sigue fundamentalmente embargada, no dirá cosas muy distintas de las anteriores por lo que hace a la disposición funcional de los elementos en juego. En cada uno de los casos llega a establecerse un principio de conocer y una norma de obrar que se constituyen en originarios, siendo lo demás derivado. La diferencia reside en la identificación material de ese principio. No es idealista, como el propuesto por la filosofía de la «duda». Pero tampoco es metafísico o místico, como el propuesto por la filosofía del «asombro». Ese principio es material. Se identifica por el camino siempre seguido de ir a la «situación original» discernida entre los datos de la realidad, residiendo todo el problema en definir cuál sea el básico. Cuando cree habérsele identificado se le constituye en *a priori* o radical: en este caso empírico-material; no místico (cósmico o supracósmico), ni tampoco idealista.

Esa doctrina de «sospecha» se entiende a veces como obvia escapatoria de la soledad. Lo que el hombre hace no lo hace en realidad un hombre radical, sino radicado. Parece que entonces reincidimos en una forma de naturalización que recuerda experiencias cosmologizadoras del pasado que ya nos son conocidas. Pero ese recuerdo tiene sólo una semejanza aparente con lo que pasó. La expulsión del hombre del centro ubicado en sí mismo no llevará ahora a ningún otro centro. Salvo en doctrinas acríticas profesadas en forma dogmática, el modo de autocomprenderse el hombre, tras la demolición de la centralidad de la conciencia, le arroja a un mundo que no tiene centro ninguno, con lo que la soledad no sólo no desaparece, sino que se hace irrebasable: nada significativo puede hacerse

con ella. Todo lo que se haga pasará a manos del sinsentido o quedará en suspenso en indefinida contingencia.

Uno tras otro han ido desintegrándose «conglomerados heradados». Pero en la desintegración no se hace soportable la existencia. La historia nos muestra los pasos seguidos por la reflexión humana ideando nuevas reintegraciones. En ese camino recorrido está siempre en cuestión el hombre mismo, que siente en juego su ser, su destino propio. Puesto que el hombre es el nudo de la cuestión, vamos a reexaminar las formas bajo las cuales ha entendido su puesto en el mundo, a las que corresponden los diversos modos de experimentar la soledad. Esas variadas formas de entenderse el hombre en el mundo quedarán sujetas a una obra de discernimiento, para tomar posición ante ellas, así como ante la correspondiente experiencia de soledad, y ante aquello que haya de hacerse con ella.

4. *Mundo y hombre*

Los modos de entender el puesto del hombre en el mundo pueden resumirse en el siguiente cuadro.

HOMBRE	I. Identificación con el mundo	1. Momento del cosmos = identificación absoluta: *consistente* con el mundo. 2. De naturaleza mundana = identificación relativa: *resultante* del mundo.
	II. Desidentificación del mundo	1. En interacción con él = desidentificación relativa: *coherente* con el mundo. 2. En extrañamiento = desidentificación absoluta: *ec-sistente* fuera del mundo.

Cada uno de estos modos de entender al hombre en relación con el mundo supone diversa identificación de su realidad.

a) Diversa «instalación original» (originado u originario él mismo).

b) Diverso radical legitimador de su ser (con raíces en lo mundano, radicado en sí, venido de o referido a «otro mundo»).

c) Distinta identificación (algo cósico o alguien personal).
d) Distinto horizonte de vida (intracontextual al mundo o transcendiéndole).

El papel que juega la soledad será diverso en cada una de esas instalaciones, desde quedar neutralizada en el caso de «consistencia» con el mundo a constituir el destino mismo del hombre en el caso de la «ec-sistencia» fuera del mundo. Su fuerza —la de la soledad— se adensa siguiendo el orden descendente de soluciones.

I, 1. Soledad evacuada en la homogeneización del hombre con el mundo.
I, 2. Soledad advenida con el advenir del hombre de la naturaleza, pero nunca radical por tener en la naturaleza su patria.
II, 1. Soledad constitutiva, aunque empleada en obra humanizadora.
II. 2. Soledad radical o de extrañamiento respecto al mundo.

Otros tantos son los oficios que cumple, o fórmulas éticas que de ellas resultan.

I, 1. Etica ontológica, de comunión cósmica: participativo-mística.
I, 2. Etica teleológica, de resolución naturalista: perfeccionista.
II, 1. Etica deontológica, conformadora del mundo a medida humana: humanista.
II, 2. Etica expresivista: existencial.

Hay otras soluciones que no se recogen en la anterior enumeración. En cuanto no se reducen a alguna de esas formas, se trata en el fondo de no-éticas: 1) la pseudoética resultante de entender lo ético en términos de técnica; 2) la transética, que se confundiría con lo religioso (advirtiendo que en este caso se darían tipos de soluciones paralelos a los indicados en el caso de la ética, modificada la relación hombre-mundo por la de hombre-divinidad); 3) la pura y simplemente no-ética, es decir, el nihilismo ético. Para el desarrollo aquí seguido estas soluciones quedan fuera de consideración.

Cuando hoy nos enfrentamos al tema de la soledad el lugar de entrada se sitúa en la última de las posiciones del cuadro. De no quedarse en ella —lo que en contexto ético se hace insostenible— ha de abrirse esa posición a alguna de las anteriores. Puede ser referida a cualquiera de ellas. Pero, salvo reincidir en actitudes arcaicas

—todo lo modificadas que se quiera—, algunas merecerán ser descartadas. En líneas generales la plausibilidad de esas alianzas es inversa a la distancia que guardan, en el esquema propuesto, del final que tomamos como punto de partida. Ese final, sin embargo, asumido para quedarse en él, resulta impracticable. Sin la soledad no se entra en el reino de la existencia auténtica. Pero ese reino se autodestruye y se queda en nada si la soledad no nos abre alguna vía para salir de él. La soledad ocupa el espacio mismo que las fenomenologías existenciales atribuyen a la angustia. Pero si el estado de ánimo de angustia deja en suspenso la vida en el «agujero negro» y sin fondo de la nada, no tiene sentido interpelarla para que nos dé una ética. Esto último es todo el sentido de interpelación a la soledad.

Ahora bien, interpelada la soledad para que realice o haga verdad su fuerza, la voz de orden que hay que escuchar no hará referencia a instancias dictadas, sobre-cogedoras y de antemano disponibles.

El modo de existencia del hombre, cuando la voz de orden es cósmica, es el modo de la *habituación*. Su modo de existencia, cuando la voz de orden es concebida como supra-cósmica, es el modo de la *infatuación*.

Al seguir Platón la enseñanza de Sócrates, admiraba con él la genial intuición de Anaxágoras al sentar la tesis de la existencia de un *logos* ordenador del mundo [8]. Con la admisión de esa tesis quedaban eliminados dos modos enajenadores de entender la existencia, arrebatándosela al hombre de sus manos. Primero el modo «cosmológico» de los físicos que hacían derivar todas las cosas de algún principio natural, o el modo «patológico» de los poetas que leían el destino en una posesión de los dioses. La enseñanza de Só-

8. *Fedón*, 97 b s. Lo que Anaxágoras había hecho, tras haber identificado la mente como principio soberano ordenador del universo, era dejarla de lado, dedicándose a ramonear sus explicaciones entre las causas empíricas. Crítica parecida es la que le hace Aristóteles. Le alaba como hombre prudente y sobrio, frente a sus alocados predecesores, por cuanto dijo que «en la naturaleza había una Mente que era la causa del mundo y del orden todo» (*Metaph.* I, 3, 985 a). Pero le censura que no aplique consecuentemente su principio: «Anaxágoras, en efecto, usa la Mente como recurso para la formación del mundo, y sólo cuando desconoce la causa de algo necesario echa mano de la Mente; pero en los demás casos cualquier cosa le parece causa de lo que deviene, antes que la Mente» (*Ibid.*, I, 4, 985 a).

crates hacía radicar la respuesta al destino en la acción del hombre mismo nacida de una lúcida coherencia de la mente. Esa coherencia mental va a ser el lugar de juicio del mundo para la posteridad que se acoge a la tradición socrática; no sin que esa tradición sea hondamente revisada.

El hombre no se encuentra instalado en el cosmos descrito y explicado como un *ordo rerum* cargado de *ethos,* al modo que lo entendían culturas concurrentes con la griega, como la mesopotámica o la egipcia. El orden de la *polis* tiene para los griegos primacía sobre el *ordo rerum* cósmico [9]. En ciertas tendencias de la sofística se propuso ese orden de la *polis* como lugar de instalación del hombre para cumplir dentro de él «por habituación» su destino. Tal fue el caso de Protágoras [10]. Aunque la ética platónica termine siendo una cosa con la política, lo último que Platón habría aceptado como razón ética era el estado de cosas acostumbrado, fruto de la caótica veleidad del encuentro de opiniones. Transigió a veces con los físicos. Así, cuando invoca el *éros,* como si fuera un principio encargado, en espontáneo discurso, de armonizar todos los contrarios. Transigió también con los poetas, admitiendo por guía sus adivinaciones cuando no disponía de otro lenguaje para comunicar sus enseñanzas. Pero sobre esas concesiones imperaba la lúcida coherencia de la mente llamada a regir con autosuficiencia racional los destinos de los hombres, marcándoles el *ethos* auténtico de la ciudad [11].

La opción por la mente como instancia autónoma de juicio, para labrarse desde ella el destino mediante el recurso a elecciones racionales, marca el momento de una fase de la humanidad de desidentificación de dependencias y de salida a la libertad. Paralela a esa situación es la experiencia de la soledad. Aunque la soledad y la libertad ahí avistadas son muy relativas. Refiriéndose al sabio antiguo escribe Diógenes Laercio de Zenón que «nunca vive solo, pues está acompañado de la naturaleza» [12]. Lo mismo que dirá el cristiano: que «nunca el hombre está menos solo que cuando está solo», puesto que vive en comunión con Dios.

9. Cf. M. Eliade, *El mito del eterno retorno,* Buenos Aires 1952, 45 s; G. E. R. Lloyd, *Polarity and analogy,* Cambridge University Press 1966, 212-213, 224-230.

10. Dodds, *o. c.,* 174.

11. *Ibid.,* 202.

12. *Vidas de los filósofos* II, Buenos Aires 1950, 136.

Solo en verdad está el hombre cuando:

a) pierde las referencias a un cosmos en fusión con lo divino, como era el caso de las sociedades sapienciales o arcaicas;

b) cuando pierde referencias o se desolidariza de la naturaleza, se identifique esa naturaleza en algún elemento físico o un principio noético, a lo que tendió el pensamiento filosófico griego;

c) cuando pierde las referencias a la divinidad en cuanto principio supracósmico o sobrenatural;

d) cuando, roto todo vínculo cósmico, natural o sobrenatural, se afianza en sí mismo, sin claudicar de ser sujeto de su destino en nuevas delegaciones, que suelen ser contrafiguras de alguna de las referencias anteriores, como puede ser una «causa» ideológica impersonal, la fusión orgiástica en algún caldo de experiencias irracionales, el entusiasmo por un jefe o la seducción por el ídolo de turno en el mercado del éxito.

Todas esas salidas, tal y como las vive la gente, no son otra cosa que manifestaciones de huida de la soledad; no son otra cosa que «alienaciones».

Nada de lo dicho puede hacer olvidar que el hombre es una realidad mundana, que por constitución física y por dinámica anímica se ve vinculado a la naturaleza, realizando su vida en el contexto de estructuras y procesos de ésta, sea la naturaleza física, sea la socio-histórica. Pero en cuanto son las estructuras y dinamismos naturales los que establecen el régimen de la existencia humana, no puede atribuirse a ésta un discurso autónomo. Se produce entonces la vida sujeta a apegos y dependencias, bajo condicionamientos anónimos que dan lugar a la varia «morfología de la voluntad esclava» [13]. Tal esclavitud o dependencia puede estar referida a fuerzas cósmicas o a proyecciones de esas fuerzas en hipostatizaciones supracósmicas, engañosa o ilusoriamente mentales. Una vida que discurre bajo instancias de acción como las señaladas podrá parecer la única consistentemente afianzada en la realidad. De hecho es la delegación efectuada por el hombre de su

13. Expresión tomada de Paul Ricoeur. La empírica esclavizadora se disimula tras las más inesperadas máscaras; así, incluso, tras la prometeica promesa de libertad. Sartre observa respecto al mito de Prometeo: «no afirma el amor al hombre, sino el amor a aquello que le devora».

autonomía y autenticidad, una forma de evadirse de su condición solitaria y de acusar el «miedo a la libertad» [14].

El existir humano requiere la apropiación de las fuerzas dichas, sean naturalizadas sean sublimadas. Apropiación que rompa con el modo de vida que resulta del apego a ellas siendo por ellas subyugado, para entrar en la forma de vida que consiste en elegirlas, integrándolas participativamente en los proyectos de mundo instituidos bajo régimen mental. Sólo en estas condiciones tiene lugar el impulso ético, que es la fuerza animadora y la referencia rectora específica que alienta y guía la obra de constitución de mundos humanos. El material mundano, mecánico u orgánico y sus creaciones superorgánicas, son nada del hombre y para el hombre si el hom-

14. Recuérdese el libro de ese título de Fromm; también el cap. final de Dodds, *o. c.* Fromm relaciona el advenimiento de la libertad o del individuo emancipado con la experiencia del aislamiento y el encuentro en soledad. Pero registra en la naturaleza del hombre la necesidad compulsiva de pertenencia y comunicación: «la necesidad de relacionarse con el mundo exterior, la necesidad de evitar el aislamiento. Sentirse completamente aislado y solitario conduce a la desintegración mental... La falta de conexión con valores, símbolos o normas, que podríamos llamar soledad moral, es tan intolerable como la soledad física; o, más bien, la soledad física se vuelve intolerable tan sólo si implica también soledad moral». A este propósito cita a Balzac (*Los sufrimientos del inventor*), donde el novelista habla de que «el hombre tiene horror a la soledad». Vencerá ese horror mediante la comunicación amorosa o el trabajo creativo; de lo contrario, se dejará enredar en la trama de algún anónimo aparato político (Fromm piensa en los fascismos) que inmuniza contra el «miedo al aislamiento», mas pagándolo con la pérdida de la libertad (véase el cap. I de *El miedo a la libertad,* Barcelona 1980, 25-45). El cap. II de la misma obra subraya de nuevo cómo marchan paralelos el proceso de individuación y el encuentro con la soledad en el hombre. Rotos en ese proceso los «vínculos primarios» con el mundo, habrá de crear a su cuenta vínculos nuevos, abriéndose a una acción creativa. A esa luz entiende el significado oculto tras el relato bíblico de la expulsión del hombre del paraíso (p. 46-61). El vivir humano se hunde en la irrelevancia si no secunda la necesidad de «pertenencia» a la sociedad o a la historia. Aunque tras esa pertenencia acecha siempre el peligro de integración en un todo inhumano. Es el caso de recordar que, si de una parte, «el hombre es producto de la historia», de otra, «la historia es producto del hombre». Dígase lo mismo de la sociedad (*Ibid.*, 36; cf. St. Toulmin, *La comprensión humana* I, *El uso colectivo y la evolución de los conceptos,* Madrid 1972, discutiendo el concepto de historia de R. G. Collingwood, p. 78-79; sobre el peligro de la alienación del hombre en sus obras, H. Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit,* Hamburg 1963, 299). Sobre el «profundo lazo que une» a soledad y libertad y cómo ha de superarse tanto el «miedo a la libertad» como el «miedo al aislamiento» en la entrega amorosa del hombre a la mujer o de todo ser humano a alguna obra creativa, véase G. Marañón, *Soledad y libertad* en *Vida e historia,* Madrid 1958, 11-39.

bre no tiene raíces formales fuera, en él mismo. De ahí el arranque de su existencia *qua* humana en la soledad. Y de ahí que cualquier radical que le condicione o le determine, pretenda identificarle, legitimarle y dar sentido a su vida, en cuanto se presume que lo hace adecuadamente, reduce el impulso humanizador a un momento del proceso natural, entiéndase como se quiera esa naturaleza. La naturaleza con sus fuerzas y sus seducciones despliega toda suerte de encantos o embrujos para astutamente retener y conducir la vida bajo su régimen, a fin de no dejar irse de su seno a los que quiere sus hijos. Lo común es que el hombre secunde esa astucia, por lo que se le compensa en pasiva satisfacción. Aunque con ello se le niega el fuero que le pertenece en propio, que es el de un ser desprotegido, pero capaz, en esa desprotección, de darse una existencia emancipada, ciertamente en interacción con todo lo que es el mundo, pero haciendo entonces que sea *su* mundo.

El hombre «es un caso» en el cosmos. Sin entrar en precisiones, podemos seguir esta línea indicativa que nos conduce a él. La naturaleza y sus cosas no son ningún «caso», sino realidades posadas sobre sí mismas, sin que ese «sí mismas» signifique nada reflexivo. El animal es una formación natural, dotada de independencia y control respecto a esquemas específicos de conductas adaptadas pasivamente a la naturaleza. El hombre es un sí-mismo reflexivo-expresivo. Los símiles pueden ser peligrosos, pero me aventuro a proponer uno. En la naturaleza hay río. Pero: a) «Agua que no has de beber, déjala correr», déjala en su naturaleza de río. b) El animal necesita el agua, no la deja correr, la toma del río, la asimila y es nutriente, que en efecto interviene en su nutrición orgánica. c) Sobre la corriente del río se ha tendido una presa de contención, que dice «no» al curso natural del agua, para ordenar su curso en forma de cultivo, y aquí hay presencia objetivada de la mente del hombre, lo cual quiere decir que la cosa ahí delante no se explica sin el detrás humano: donde interviene lo mental ha hecho acto de presencia un factor contra-corriente, cualquiera sea el caso que se considere. Por ello es por lo que el hombre «es un caso» en el cosmos.

En el continente natural todo discurre entre presiones y represiones, sean causales, sean fortuitas. En el continente animal el comportamiento se ajusta al esquema estímulo-respuesta en reequilibración constante del organismo. En el gobierno humano entran en juego la reflexión y la apropiación. Lo apropiado en reflexión es forma abierta, en libertad; en corte contra-corriente y

disponible para conformar a su medida cuanto toca. «La fuerza viene de abajo», pero se represa en formaciones (no ya sobre el río, sino en la vida misma), que la mente hace suyas, como existir autoconsciente que hace de él un «sí mismo». Desde ese «sí mismo» se abre el proceso de verificaciones y realizaciones creativas —no adaptativas— que, desde la nada de su forma de humanidad, hace mundos humanos, y se hace el hombre humanamente a sí mismo.

Hay quienes no transigen con hacer suya esa comprensión de lo mental, que conciben en lo abstracto, interviniendo manipuladoramente en la realidad: esto significaría interpretar lo mental en términos mecánicos, alienándose del continente de la naturaleza en su juego de presiones y represiones. No les gusta ese aparato manipulador que se han inventado. Y discurren entonces entusiasmarse con una nueva mente que funcione en continuidad con lo orgánico. Donde yo no acierto a ver dos cosas. Primera, cómo si, en el sentido que sea, hay mente puede ser algo orgánico, a no ser que lo orgánico implique lo mental. ¿Acaso transformado en mental la sociedad o la historia? Pero, si no se ha diferenciado ya en ellas, no se ve cómo puedan llevarlo dentro, ni cómo pueda ir resultando. Segunda: puestos a ser radicales, la lógica está por quienes deciden que para saber lo que es lo mental hay que acercarse a leer lo escrito por el comportamiento de las ratas; o bien las hormigas, que son más sociales. Entendiendo que se sabrá ya mucho —o todo— sobre el comportamiento «estímulo-respuesta» de las ratas cuando se sepa todo sobre los acontecimientos de acción-reacción en los choques de bolas en el juego de billar. De donde resulta que si la explicación reside en interpretar de otra manera lo mismo, no se ve cómo nunca pueda salirse de lo mismo, del punto de partida. *¡Eppur si muove!*

Entre irónico y cínico, dentro de sus hábitos, hacía observar B. Russell al conductista Watson: «mientras no acierte a explicarnos por qué no estornudamos cuando escuchamos la palabra 'pimienta', su sistema seguirá incompleto». Las sociedades de abejas disponen, por lo visto, de un sofisticado sistema de comunicación social, pero no se sabe de ninguna colmena que haya concebido el proyecto de editar un periódico. Nunca he conseguido entender las mediaciones mágicas por las que, en continuidad, se pase del sistema de comunicación de las abejas al sistema de comunicación humana. Hablar de «saltos cualitativos» no es más claro que decir que en un momento de la evolución emergió el hecho nuevo «mente». No

perfecta y de una pieza en su fuerza (capacidad), pero sí diferenciada en su forma. (Sobre el tema «mente» he de volver más adelante).

5. *Del lado de acá de la irracionalidad*

No tengo interés en minusvalorar los resultados alcanzados por la investigación explorando los fondos de la existencia que he referido a la irracionalidad o a la bruta necesidad. Como tampoco deseo expresar desdén por las más o menos extensas zonas de la vida que entran en ese ámbito. Menos que ninguna otra cosa minusvaloro la presencia y operatividad de sus fuerzas en las conductas de la gente y en las prácticas de nuestras sociedades. Quizá habría que hablar hoy de un «retorno de lo irracional», también de un retorno de lo «necesitante» o «sobre-cogedor».

Hubo en la historia un momento en que el hombre comprendió el mundo y se autocomprendió a sí mismo en él como traspasado el uno de racionalidad y comprometido el otro en una forma de vida resuelta en «vida teorética». Esto al menos es lo que ocurre si se ven las cosas desde la altura de ese invento tan griego que fue la filosofía y se toma como modelo de ésta la que se profesa en torno al siglo IV y por hombres que van desde Anaxágoras a Epicuro. Contra todas las previsiones, esa forma teorética de vida se agota, tomando el relevo una abigarrada manifestación de «causas» humanas transracionales alimentadas de fuentes irracionales. Nietzsche se encargó de advertirnos de que no era en aquella cultura luz y claridad todo lo que la interpretación oficial de la misma se había deleitado en sostener. Dodds rastrea en detalle la constancia de los factores irracionales en ella. Y todo el mundo sabe que si Platón o Aristóteles, las doctrinas estoicas o epicúreas, perviven en siglos posteriores es en cuanto asumidas por gentes que se aprovechaban de ellas para «pensar» experiencias más profundas que las vehiculadas por el discurso autónomo de la racionalidad. Mitos, iniciaciones y creencias alcanzarán más fuerza de persuasión que las dilucidaciones socráticas consagradas a encontrar y dar razón de las cosas.

Un nuevo cansancio ante la referencia del universo y de la vida a la racionalidad es el que parece experimentar la conciencia contemporánea, de que asimismo se hace portavoz Nietzsche. Las investigaciones médico-psicológicas de Freud han significado para muchos el ajuste de cuentas final con el sortilegio secular ejercido por la razón y el desenmascaramiento de su poder como un mito

que, con el disfraz de transparencia, no hace más que dar forma derivada a la originaria sustancia oscura de la realidad. La nueva era racionalista que abarca desde Descartes a Hegel parece haber tocado a su fin, tomando también aquí el relevo una nueva invasión de ocultismos. Hecho que es saludado por muchos como una verdadera bendición.

Se aprecia, sin embargo, una circunstancia nueva cuya importancia es inútil querer silenciar. Esa circunstancia viene ofrecida por el fenómeno de la ciencia. La ciencia viene actuando con paso seguro en nuestro mundo. También se albergan en su seno factores de irracionalidad. Las recientes disputas epistemológicas ocurridas en su seno se encuentran particularmente interesadas en poner esos factores de relieve. Sin embargo, el mundo por ella configurado sigue impertérrito la vocación de racionalidad. El espíritu científico es el que da hoy la medida de la comprensión del mundo y de la autocomprensión del hombre en él. Si esta situación está a su vez abocada a un colapso en el futuro, se trata de un futuro que algunos parecen desear, pero que nadie con realismo puede señalar como eventualidad a la vista.

Ahora bien, desde la óptica de la ciencia lo irracional ha dejado de significar el fondo misterioso del universo y como la sustancia del mismo. Aparece más bien como zona residual en continuo acoso que más tarde o más temprano acabará diciendo su secreto. Y lo dirá en el lenguaje de la racionalidad científica. Frente a todas las apariencias, el poder verdaderamente dominador y agresivo en las sociedades avanzadas del presente, aunque pueda llamarse mitológico, no es otro que el indicado: la racionalidad es dios y la ciencia es su profeta. Un dios frío y un profeta sin carisma. Por referencia a ellos, empero, han de definirse los nuevos desapegos y apegos del hombre, así como la condición de su vida de cara a la soledad y la libertad.

Antes de haber ciencia hubo poesía. El genio poético se nutrió de la comunicación sin analizar con lo divino o si se quiere con el misterio. Esa comunicación era un exorcismo de la soledad. La expresión poética fue sustituida por la filosofía. Pero también ésta se mueve en el ámbito de las viejas vinculaciones elevando la expresión poética a pensamiento. El pensamiento filosófico sigue siendo en la raíz una actividad vinculada a los apegos y convicciones de tradición. Los movimientos irracionalistas del presente se mueven en la añoranza de esas formas de relación no rota con el mundo que consiste en poetizar o pensar.

La ciencia eleva el pensar a estricto conocer. Y el conocer se presenta como un entenderse con el mundo no deudor de sus esencias o potencias. Cuando se señalan ocultas raíces que vinculan al conocer con esas otras formas expresivas del pasado, es decir, cuando el husmeo de vivencias irracionales por debajo de la ciencia y sostén de ella se airean por ahí, esto se ve desde el espíritu científico como obra de gentes no maduras, incapaces de organizarse en el mundo sin contar con vinculaciones entrañables a él. Es decir, obra de quienes no saben o no pueden afrontar la condición solitaria del hombre.

Pudiera entenderse lo dicho como declaración de que las formas de entenderse con el mundo que consisten en poetizar y en pensar pertenecen al pasado y sólo pueden ser mantenidas en formas de conciencias que de algún modo siguen presas de adherencias arcaicas. Pues bien, en un sentido esto es verdad. El poetizar y el pensar expresivos, es decir, emanados de la espontaneidad de la naturaleza o de la vida siguiendo su dinámica, conducen a formas de cultura cósmica o naturalista. Son productos del sobrecogimiento o del entusiasmo; no verdaderamente libres. En cuanto la poesía dice referencia directa al fondo religioso del mundo, mientras el pensamiento remite al fondo ético del destino del hombre, la religión y la moral resultantes han de ser denominadas «religión cósmica» y «moral cósmica», o bien religión y moral naturales.

En cambio, a la forma de entenderse con el mundo que consiste en «conocer» habría que llamarla estrictamente mental o espiritual, por paradójico que resulte. En este sentido, los intentos por disociar el estricto «conocer» de lo autónomamente mental o espiritual, lo que inmediatamente revelan en quien lo hace es que funciona desde una óptica, en efecto, arcaica y que su mentalidad no ha alcanzado el nivel de madurez y emancipación que corresponde a la modernidad.

En cuanto a juzgar que en el seno de una cultura evolucionada ya no cabe el pensar ni el poetizar es simplemente un error. Lo que sucede es que el poetizar y el pensar dejarán de ser fruto del sobrecogimiento o del entusiasmo. Aquellas mismas cosas que en el fondo de esas dos actividades se ponían de manifiesto, a saber, lo religioso, lo moral, lo poético, seguirán haciéndose presentes, aunque no en sus formas cósmicas, sino mentales: las apoteosis se sustituyen por epifanías y los esencialismos por ideaciones. Con lo que la religión o la moral —la ética— no se evacuan sino que se purifican.

En todo caso la contraposición indicada se corresponde con la doble experiencia de la soledad: la meramente mediadora propia de la mentalidad solidaria de *habituaciones cósmicas* o *infatuaciones místicas* y la soledad de principio solidaria de la *autonomía de una mente abierta.* Lo que el hombre hizo con la soledad en el primer caso fue una cultura «cósmica». Lo que está llamado a hacer en el segundo es una cultura «espiritual». Quien tache a esta última posición de «espiritualismo» y quiera ver en ese espiritualismo algo nefando, allá se las entienda él con su «maniqueo». Leyendo como es debido cuanto precede no se descubrirá en dicho «espiritualismo» otra cosa que una vida humana sin delegaciones, en proyecto de construir un mundo del hombre, obra suya, no pasión sometida a unos y otros poderes ocultos que sólo pechos calenturientos tienen por realidad, y a los que sólo por adhesiones afectivas son incapaces de renunciar. Incluyo entre esos pechos calenturientos a los seguidores de embrujos vitalistas y existenciales. Aunque éstos acertaran a describir la radical condición del hombre en soledad, pienso sin embargo que se equivocaron al identificarla, dejándola sumergida en el elemento húmedo de la irracionalidad. La condición del hombre se define por el «quinto elemento» seco y frío de lo mental. En la mente se dice el secreto a voces de todos los viejos ocultismos.

Es claro que la imagen de la realidad así obtenida da que «pensar» y da también que «poetizar». Por consiguiente no se cierra el ciclo de la metafísica, que en el caso será meta-noética. En el ámbito de esa meta-noética hacen su aparición los fenómenos permanentes de la cultura, aunque en nueva clave; a saber, los fenómenos estético, ético y religioso: constantes manifestaciones de lo que el hombre hace con su soledad.

Por lo que toca al quehacer ético con la soledad no tengo reparo en invocar como resumen de esa acción el socrático «conócete a ti mismo», o el también socrático «cuidado de la mente». La terapéutica mental invocada es lo que llamaría un honesto y desarmado, es decir, emancipado compromiso de racionalidad. Tales máximas definirían la sustancia de la vocación del hombre a entrar sin delegaciones en el reino del hombre. Vocación que si entraña una incitación a la utopía, no es la utopía que tiene su entrada por la puerta de la vida sino por la del conocimiento.

Si algún lector me viene con escatologías profanas puede que encuentre en mí comprensión. Pero no busque secuacidad. Le faci-

litaría, de estar en mi mano, el pasaje con los suyos para el reino futuro con todas sus dichas, y cuya venida quiere acelerar. Personalmente me quedaría en tierra. A tanta distancia de este último prenunciado su paraíso de futuro (escatológico), como de aquel añorado paraíso anterior de pasado (arqueológico).

Llámese escarmiento o, si se quiere, cinismo, pero en el mundo que personalmente habito esos ofrecimientos de mundos mejores sólo acierto a verlos amasados de apegos irracionales, sobre los cuales cruzo como sobre tierra quemada. Nada me dicen ni una bondadosa normativa de la vieja naturaleza ni la dadivosa promesa de florecientes y nuevas edades. No encuentro ni en la naturaleza ni en la historia voz humana. Me reservo vivir en la precaria ciudad de los hombres, que echan mano de lo que tienen: su voz y voto en soledad. Voz para ordenar a la naturaleza alivios de la necesidad. Voto para conducir a la humanidad por el camino de una existencia civil.

Para que el «cielo estrellado» nos diga su belleza, su verdad y su augusta majestad no recurrimos a darle una fuerza que le anime y de la que fluyan en él esas cosas como prestigios suyos. Para que nos las diga el reino del arte, de la virtud y de la paz —también de la santidad—, tampoco parece necesario ni lógico recurrir a fuerzas ocultas llenas de expresividad y de las que esos bienes provengan. El expediente ha sido demasiado cómodo y siempre hasta ahora ha tenido de su parte alguna «filosofía perezosa» para darle crédito. Ese crédito se ha agotado para un hombre que sabe que es «animal de despedidas» y que lo es sin componendas, cuando se define, y no sólo con efectos retóricos, como *vita solitaria.*

Ello no quiere decir que el orden del «cielo estrellado» no sea más rico de lo que imaginó el simplismo de una explicación mecanicista. Ni que los caminos de la soledad sean tan pobres como los que imaginó la vulgar explicación racionalista. La naturaleza está con nosotros y Dios lo está también. Pero su acción y su palabra empiezan a hacerse eficaces y audibles en y desde el solitario «Getsemaní» del hombre, desnudo de apegos, sean apasionamientos, sean entusiasmos.

He ahí el punto de encuentro de la soledad con la ética. El hombre es artífice y mensajero de su destino. Nadie hace por él su vida porque nada le asiste en el fondo de ella: nada que sea otra cosa que él mismo, o lo más suyo de él mismo, que a la vez podrá ser lo menos suyo, como sentía san Agustín: la radiante divinidad,

tanto más secreta cuanto más presente, tanto absoluto acercamiento como absoluta despedida.

No es por tanto que no me sienta pertenecer al mundo en el que estoy instalado *de nacimiento,* es decir, en el que me encuentro de antemano cuando salgo a respirar y a vivir por mi cuenta. No he elegido el «mundo de la vida». Ni la estructura de mentalidad desde las que he de hacer-me sin delegaciones: estructura de mentalidad modelada para el mundo de hoy sobre el espíritu de la racionalidad científica y la artificiosidad técnica. No es mi lugar de referencia una estructura de mentalidad gobernada por el espíritu de la naturalidad agrícola ni por el espíritu de la majestad astral. Los genios astrales o naturales tenían oficio cómodamente amparador. El hombre ha de vivir desarraigado de esos apegos: en eso consiste la razón de «milagro» de su existencia y la forma radicalizada de soledad que comporta. Interesa ver si el fondo que toca ese milagro no es el lugar de «la fuente que mana y corre»; si, desafectado de tradiciones mayestáticas y de genealogías naturalistas, suspenso por tanto en soledad, no «da quehacer», que ha de emplearse en nueva forma de humanidad.

Puesto que en el camino nos salen al paso formas variadas de irracionalidad, al estar hoy mejor informados sobre su presencia, estamos también en condiciones de librarnos de su seducción. Para ello no hay que tapar los oídos a fin de no ceder a sus cantos de sirena, ni tampoco hacerse amarrar al mástil del barco que conduce nuestra vida. Lo que es preciso hacer es reforzar la vigilancia crítica y el ejercicio de lucidez, para lograr la autonomía en el conocimiento, no sosiegos adormecedores en limbos libidinales o nirvanas felicitarios.

6. *La soledad en obra*

Sea lo que sea el mundo, el hombre está en poder, al menos así lo cree, de cuestionarlo. Ese poder mide su distancia y diferencia de toda otra realidad. La radical distancia y diferencia divinas son como el arquetipo del humano estar en el mundo fuera del mundo, capaz de crear o dar forma a su medida a la naturaleza humanamente informe; disponible él mismo para crear y dar forma a su vida en libertad, sin responder a dictados. El hombre no es, sin más, hechura de la naturaleza; ni tampoco es, sin más, siervo del «sábado». Humanizando cuanto toca manifiesta su carga y su dote, que en nada puede delegar ni nadie le puede sustraer.

Ello no significa que la suerte del hombre en libertad nada tenga que ver con las pre-condiciones de su vida en la necesidad. Co-

mo tampoco quiere decir que su estar en el mundo fuera del mundo, aunque necesitando de éste, pueda, en cuanto trasunto divino en la tierra, prescindir del Dios del cielo. La cuestión es saber *cómo* sea su «tener que ver» hoy con esas realidades.

La aventura de la vida compromete al hombre en un juego extrañamente problemático, en el que, como en ningún otro, lo mismo se puede perder por carta de más que por carta de menos. Quiero indicar aquí una vez más dos modos opuestos de perder en ese juego. Pierden por un lado los muertos que se dedican a enterrar a sus muertos, los que sólo atienden a preservar la vida, los contentos y satisfechos que sólo aciertan a farfullar *bonum est nos hic esse*. La peligrosidad del juego queda entonces conjurada por *habituación*. La pérdida en el extremo contrario deriva de optar por un fuera del mundo sin el mundo, identificando el vivir con la peligrosidad. La «cosa» de la vida no es que no sea de este mundo, simplemente no es del mundo o es un fuera del mundo sin más. Esa «cosa», que se rige por la emancipación, sin sustento en nada, conduce el juego hacia espacios tétricos en los que ingresan sólo aquellos a los que los dioses deparan la perdición. En este caso se exacerba hasta privar de sentido el jugar, haciéndose irresoluble la problematicidad de la vida por *infatuación*.

Conjurado el peligro en el primer caso, al propio tiempo queda conjurada la presencia y potencia de la soledad. Esa presencia es, en cambio, algo de lo que no puede escaparse en el segundo, con lo que, aceptado, pese a todo, que está ahí, nada se sabrá hacer para conjurarla, como no sea en el autoengaño; nada tampoco se podrá hacer con ella como no sea cargar inútilmente con su peso.

Los genios poéticos y morales, metafísicos y místicos han sido siempre testigos de soledad. Pero la obra de esos hombres desde la soledad recibió expresión significativa. Incluidos los casos-límite de un Abrahán o un Job cuyas opciones, si parece tienen que hacerse en un absoluto fuera del mundo, se hacen de igual modo de cara a Dios que, en el puesto de ellos, toma cuenta de todo, incluso del mundo. También Antígona o Sócrates han de decidir de su vida en lo que parece fuera de todo juicio humano, pero de cara a un superior juicio que provee de razón a todo lo humano.

En esos casos vemos el ejemplo de vidas en que se nos muestra la soledad en obra. Otro cuento es el de Sartre cuando relaciona soledad radical con «desobra»: *être de trop pour l'éternité*. El se re-

fiere al estar «des-obra» emanado de la contingencia, del puro *être là,* o la *gratuité parfaite,* en que absolutamente consiste el existir. Sabemos que hay aquella otra manera de «des-obra» que deriva de la «habituación», de estar bien aposentado, a lo cual se refiere el propio Sartre calificándolo despectivamente como *luxe de propriétaire:* lujo aparente que encubre indigencia real [15].

Por su parte, comienza Heidegger su *Carta sobre el humanismo* echando en falta la ausencia de pensamiento sobre «la esencia del obrar». Presa tempranamente la conciencia occidental en las estructuras de la lógica y de la gramática, ha quedado dominado por ellas la interpretación del lenguaje. Considera que hay que liberar al lenguaje de esa clausura abriéndolo a su decir original al que sólo tiene acceso el pensar y el poetizar. «El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre. Los pensadores y los poetas son los vigilantes de esta vivienda» [16]. Aquello originario que se abre paso en el pensar y el poetizar es lo más alejado de las persistentes pretensiones de la filosofía de echar a andar por «el seguro camino de la ciencia». El pensar y el poetizar no aspiran a convertir el «amor a la sabiduría» en «saber absoluto» y efectivo, como pretendía Hegel. Han de moverse en la penuria y provisoriedad, abriendo apenas surcos tan modestos o más que los del labrigo arando a paso lento su campo [17]. En ese tono termina el escrito indicado, hablándonos de tiempos indigentes, pero sólo en cuanto se refiere a nuestras seguridades confiadas al aparato lógico-gramatical que prematuramente se apoderó del lenguaje. Arreglando cuentas con la forma de dimisión del obrar supuesta en la entrega hecha por el conocer en manos de la racionalidad lógico-científica (ha sido «la razón la más porfiada enemiga del pensar»), se ingresa en la región del poetizar que, bajo su aparente modestia, encubre la participación en el originario reino de la inspiración, donde lo que se abre paso es un pensar que sería difícil no entender como una forma de «infatuación».

Pero es peligroso contender o medirse con los dioses, conforme lo entendió la sabiduría común de los antiguos, y como lo dicen estos versos de Goethe:

15. J.-P. Sartre, *La naussée,* Paris 1938, 88, 123-125. 166 (ed. cast. citada). Corriendo el significado de «de-sobra» hacia «des-obra», se relaciona «sobrante» con «estar fuera de lugar», obrando «para nada» o negando el «obrar».

16. M. Heidegger, *Über den Humanismus,* Frankfurt 1947, 5-6 (edc. cast. citada).

17. *Ibid.,* 47.

Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
(Mas con los dioses
no ha de medirse
hombre alguno).

Platón tenía conocimiento de esa desmesura y no dejó de padecer eventualmente su seducción. Registró diversos modos de «locura divina», insinuándose desde los fondos irracionales o pre-racionales del alma para dar forma con su fuerza al destino humano. Portadores o titulares de esa «locura divina» eran el iniciado, el poeta, el profeta; también la «locura del Eros». Aceptó en ocasiones, aunque envolviéndola en ironías, la acción de esas fuerzas inferiores al yo racional como canal de comunicación con lo divino o lo demoníaco, pero nunca consintió que pusieran en peligro «la noción del intelecto como una entidad autosuficiente e independiente del cuerpo..., no estaba dispuesto a correr ese riesgo». «Si Platón hubiera vivido en nuestros días habría sentido un vivo interés por la nueva psicología profunda, pero habría quedado aterrado ante la tendencia a reducir la razón humana a un instrumento para racionalizar impulsos inconscientes» [18].

7. *De la racionalidad «tradicional» a la «moderna»*

La tesis de un destino, voluntad o razón «rectores del mundo», adoptada como cuestión de principio, como tesis obvia, en relación con la cual todo queda en orden y todo se clarifica, asumida en su literalidad, es algo entre ingenuo y presuntuoso. Lo que pueda haber de verdad en ella se nos abre a una peregrinación sin término, no se nos entrega a modo de presente confortable, y, sin más compromiso, de nacimiento. Nos guste o no, vivimos en un mundo lleno de agujeros sin tapar y rodeado de oscuridades.

La racionalidad moderna, como quiera que se la interprete, no piensa el mundo a crédito de un saber de tradición, ni tampoco supone una razón inmanente al mundo y ordenadora de él. Mas bien ha buscado apoyo en la autonomía de la razón misma, que por algún tiempo se creyó que convertía en racional cuanto tocaba. Hoy

18. Dodds, *o. c.*, 203.

tiende a entenderse que lo que llamamos racional es un resultado de la comunicación intersubjetiva sólo consensualmente sancionado. Según lo cual nuestro conocimiento de nosotros mismos y del mundo tiene que ganarse democráticamente, al modo de como ocurre en el juego político; en continua discusión la confianza en lo verdadero, confianza que será sólo la de la plausibilidad. Y es de esa forma interlocutoriamente inducida, no como innata, como inmanente al mundo o como legado tradicional, como entendemos ese extraño fenómeno de dar razón y darse a razones, que caracteriza a la extraña realidad que es el *homo sapiens*. Evenido racional, no racional por naturaleza, el razonar es un *officium*, el *officium* que caracteriza propiamente y en exclusiva al hombre. Es titular de ese *officium* por cuanto dotado de mente, en ejercicio de su prerrogativa simbolizadora y creador de cultura: extrañas dotes, igualmente, evenidas en el curso de la evolución.

El *officium* de razonar se ha ejercido, pues, de varios modos, como de diversas maneras. se ha legitimado y justificado. Lo que identifica a la racionalidad moderna consiste en que no acaba en un saber «claro», sino en disponer «distintamente» lo que se hace presente en el espacio de la claridad. Para lo cual procede por análisis hasta hacer pie en elementos irreducibles, recomponiendo desde ahí, paso a paso, el edificio de lo que se entiende ser verdadero conocimiento, conocimiento sobre el que se tiene dominio, por estar en posesión de él desde sus principios. A tal método se le llama, muy propiamente, «resolutivo-compositivo», aunque el modo de entenderlo y aplicarlo se venga interpretando de continuo. A ese conocimiento se le ha denominado ciencia, por contraposición al de la metafísica o al de la sabiduría. El conocer de la ciencia —no sólo el de las estrictamente llamadas «ciencias»—, se concibe como verificable por todo el mundo, con valor público de verdad, sean sus destinatarios los persas o los chinos. Lo que no alcanza ese conocer «distinto» podrá acaso ser pensado, hasta con «claridad», pero, al menos por su base y por su cima, se funde en lo «confuso», y no ofrece la garantía de ciencia. El modo de conocer consistente en pensar definió —y define— el saber al estilo tradicional.

Rotos los vínculos con ese saber tradicional, la racionalidad moderna se pone en ejercicio en un mundo enigmático por todos sus lados. Introducir en él el orden, clarificarlo y diferenciarlo es su cometido. Tarea empezada a nivel cero, siempre abierta, que, por

tanto, nunca ha de acabar. Si no restringimos ese saber a «dar razones» según las leyes de la lógica, sino que lo tomamos como empleo de toda la fuerza de la mente, el resultado es el mundo humano satisfaciendo a demandas que, so pena de abdicar de ser hombre, ha de atender éste bajo su responsabilidad; también la demanda de la ciencia. Las respuestas a esas demandas arrancan todas, igualmente, a nivel cero; sólo así serán propias y en exclusiva del hombre: culturales, históricas, biográficas, humanas. Nivel cero en *forma* de humanidad, cuentan con el mundo en torno, que no es otra cosa que reto *material* humanizable.

Cada avance más allá del horizonte de distinción alcanzado en una fase concreta del proceso puede cuestionar la solidez de lo construido. Habrá que estar siempre en disposición de volver a empezar a refundamentar las razones o a reorientar los amores. Una *forma mentis* puede materializarse en letra muerta. Operar sobre ese supuesto deja abierto el camino para entender los productos o creaciones de la mente como si fueran estructuras cristalizadas. Todas esas creaciones se ven entonces muertas, y se acaba diagnosticando —certificando— como muerta la mente misma. Aunque la actividad diagnosticadora es un hecho incómodo, ya que contradice y deja en entredicho el propio diagnóstico. Muere una teoría científica, pero no muere la racionalidad que redefine siempre de nuevo su camino hacia la verdad. Muere un orden de vida codificado, pero no muere el *ordo amoris* que reorienta siempre de nuevo su polarización hacia lo valioso. En la biografía ha de haber conversiones y en la historia revoluciones, aunque no sean como las que sonadamente registran las biografías y las historias. Las teorías se pretenden universales y los códigos se pretenden generales. Unas y otros tienen su tiempo. Lo que requiere todo el tiempo es la fuerza mental que los anima. Esa fuerza o valencia mental pide perennidad. Nada humano ha sido nunca ajeno al hombre; pero hoy sabemos que se puede dejar caer en la inhumanidad. Hay épocas, instituciones y hombres amnésicos, que olvidan en algún desván los oficios de la mente. En cuyo caso, para el reto de lo nuevo no encuentran, acaso ni buscan, el vocabulario adecuado de respuestas. En tales situaciones es en las que se prodigan los diagnósticos o certificados de defunción; y el certificado es certero, aunque sólo si se refiere a unos dioses, unos hombres, unas verdades, unos valores...

En este contexto me gustaría afirmar con énfasis la posibilidad humana de «control mental de lo físico». No se trata de que los

contextos de ser no condicionen la conciencia. Se trata de que ésta y sus creaciones reobran autónomamente sobre los contextos de ser, abriéndose a dicha obra el proceso humanizador. Y si el hombre humano es hijo de su cultura, en definitiva esa cultura es *suya,* y no un objetivado *deus ex machina,* que demiúrgicamente y sin su personal intervención le conduzca, le conforme, le domine. Menos en el centro de la creación de lo que creyeron nuestros antepasados y menos rey de ella desde un punto de vista natural y según la convicción tradicional, sigue siendo centro y rey como agente de la acción transformadora que tiene en su mano conducir el proceso de la evolución —también la cultural— respondiendo a decisiones que en último término implican un compromiso ético por el que responde el decididor en soledad.

En tales circunstancias la experiencia de la soledad se ahonda en la medida en que el hombre entra a participar de las actitudes modernas ante el mundo, frente a las actitudes tradicionales que le conferían una morada segura en él con el respaldo en creencias o en ideas que sancionaban esa seguridad en legitimaciones no sometidas a última discusión.

Podemos recordar de nuevo aquí el conocido dicho de Pascal: «El silencio eterno de estos espacios infinitos me sobrecoge». Citándolo Dobzhansky [19], indica: «es difícil decir si el silencio de los espacios infinitos sobrecoge a nuestros contemporáneos más o menos que a Pascal. Los espacios nos siguen ignorando, pero nosotros comenzamos a saber algo sobre ellos. Por orden de quién se nos ha asignado este espacio y tiempo es cosa que permanece misteriosa». El autor comenta que esa descripción de Pascal de la condición humana no ha sido igualada en lucidez e intensidad desde entonces. Y, tras especular sobre la posibilidad de otro planeta habitado en la nuestra o en alguna otra galaxia, concluye: «casi con toda certeza nuestra especie, la humanidad, está sola en el universo y en ese mismo grado nuestro planeta también es único». Se pone de relieve ahí el aspecto de la soledad del hombre, «sumergido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y me ignoran» (Pascal), que refleja, en efecto, con intensidad y lucidez la comprensión que el hombre moderno tiene de su puesto y empleo en el mundo. Experiencia extraña, lo más extraño de la cual es que el hombre la viva

19. Th. Dobzhansky, *Diversidad genética e igualdad humana,* Barcelona 1978, 95-98; Dobzhansky-Ayala-Stebbins-Valentine, *Evolución,* Barcelona 1980, 436 s.

y piense en forma refleja, y que desde ella, como en medio de la noche, tenga que reorientarse, edificando su problemática morada espiritual, suspensa en el elemento de lo extraño, rota la armonía con la naturaleza y sin poder delegar su sobrecogimiento en ningún pasado tradicional ni en ningún presente cultural. Todo eso entrará en cuenta para hacer el inventario completo del fenómeno humano. Pero el hombre mismo, al poner en juego lo que le distingue en el universo y define la extrañeza de su condición, es destino personal no inventariable.

8
Valores morales, socialización y soledad *

De los valores puede decirse lo que Schopenhauer decía de la moral: «es fácil predicarlos, lo difícil es fundamentarlos». Todo el mundo tiene noticia de los valores y orienta su vida por ellos aunque no siempre con buen discernimiento. Llevar el discernimiento a ese campo y darse en él a razones: en eso reside la dificultad. La exposición que sigue se adentra, pues, en una zona problemática en la que debe estar prohibido sentar afirmaciones con dogmática ingenuidad.

Voy a dividir el tema en dos partes. Desarrollaré la primera en doble epígrafe: a) sobre la noción del valor o los valores; b) cómo esa noción se vuelve cuestionable. En la parte segunda discutiré el enunciado general: *valores, socialización y soledad.* Trataré de identificar la realidad de los valores, buscando para ellos legitimidad y justificación. Divido también aquí el tema en dos apartados: a) valores y socialización; b) valores y soledad. Veremos si no se nos da la identidad de los valores en la sociedad o en la historia, pero teniendo legitimación y justificación de tales vividos desde la soledad o, dicho de manera positiva, en y desde la libertad, desde el

* El texto de este cap. 8 fue presentado como ponencia en el Congreso Iberoamericano de Educación, celebrado en Buenos Aires entre el 1 y el 5 de septiembre de 1981. Aparece en las Actas del mismo, *Valores de la persona y técnicas educativas,* Buenos Aires 1982, 63-87,con algunas modificaciones.

hombre como agente personal. Orientaré la exposición sobre todo a los valores morales.

1. *Noción de valor y su problemática*

a) *Sobre la noción de valor*

La noción de valor es escurridiza. Hay el valor, pero no se identifica con el ser. No siendo nada ni ser, podría ponerse en relación con la potencialidad de ser. Mas si la potencia se define como «teleología de la naturaleza», entonces el valor es una dimensión del ser. La mediación entre nada y ser del caso sería más bien posibilidad, definida como «teleología del hombre», o de la libertad. Precisaré más esta noción en lo que sigue. Pero antes quiero hacer dos breves observaciones.

La primera sería decir que un mundo del hombre sin valores sería mudo: el hombre hace su vida a la voz de orden del valor. Pero en el mundo del hombre hablado quedan desalojados los valores. «Si el alma habla, ya no es alma» (Schiller). Si los valores se mundanizan, ya no son valores. La problematicidad de los valores se sitúa justamente en el centro de esa, al menos aparente, antinomia. Ver si hay modo de resolverla es el tema de su fundamentación.

En la segunda observación quiero adelantar algo sobre lo que volveré enseguida, y que documenta históricamente el hecho de la paradoja señalada: sin los valores no se entra en el mundo del hombre, pero con los valores no se constituye como mundo. La reflexión filosófica o, más genéricamente, la reflexión humana empezó teniendo resolución axiológica. El pensamiento antiguo, en las tradiciones sapienciales, fue constitutivamente humanístico, o transhumanístico, pero implicando el sentido de la existencia humana. Los contenidos humanísticos constituyen la sustancia misma del pensamiento reflexivo cuando éste especula sobre el legado de las tradiciones sapienciales tratando de expresarlas en términos racionales. Tal racionalidad se aviene con el humanismo en razón de su carácter ingenuo, donde el mundo del hombre no llega a constituirse propiamente en mundo. Pero el discurso de la filosofía sigue un proceso a través del cual conquista su autonomía e identidad mediando la crítica. Conforme avanza la crítica, el mundo del hombre es mundo consolidado, y en la misma medida tienden a hacerse opacos en él los valores. La crítica racional depurada da lu-

gar a la ciencia, que, en efecto, se ha declarado «neutra a los valores» [1]. En la primera observación digo que «si los valores se mundanizan ya no son valores». En la segunda sugiero que esto es lo que parece haber ocurrido, al menos en el desarrollo de la civilización occidental.

Vuelvo con esto a la noción de valor: su identidad, su legitimidad y justificación.

El problema de la identificación de los valores tiene que sortear un primer peligro; a saber, el de hacerlo por *ofuscación*. Ello significaría afirmar: «es evidente que somos y nos movemos en medio de valores». Lo cual quiere decir que el problema queda resuelto antes de plantearlo; o lo que es lo mismo, que no hay problema. Ahora bien, que el problema existe se pone de manifiesto por lo indicado aunque el algo del valor sea tan escurridizo que es como si se evaporara al querer tocarlo. Surge entonces el peligro opuesto, que llamaría de *habituación;* el de igualarlo con realidades tangibles, reduciéndolo al ser de unas u otras de las «habituales» cosas del mundo; entendiéndolo, por ejemplo, como una propiedad natural. Considero esas dos soluciones insatisfactorias. Ensayemos una aproximación al tema, sin pretender objetivarlo hasta hacerlo tangible.

El lenguaje de valores es lenguaje «raro», frente al lenguaje de hechos que llamaríamos «normal». El lenguaje de valor es «raro» porque es rara la «entidad» del valor mismo. Claro, aunque no distinto, su sentido, es oscura y confusa su referencia. Propongo unos puntos que pueden dar acceso a esa entidad.

1) Escribe André Gide en *L'inmoraliste*: «dadme razones de ser; yo no acierto a encontrarlas. Me he liberado, es posible; pero ¿qué importa? Sufro por esta libertad sin empleo» [2]. El texto nos

1. Sobre el estado de la discusión del tema de los valores, ver H. Albert-E. Topitsch (ed.), *Werturteilsstreit,* Darmstadt 1971; una presentación histórica y crítica del problema, en R. Frondizi, *¿Qué son los valores?,* México 1966; consultar también *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi* (ed. por Jorge L. E. Gracia), Puerto Rico 1980. Sobre la preocupación más general acerca del tema en Iberoamérica, véase *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (selección, introducción y notas por R. Frondizi y Jorge L. E. Gracia), Madrid 1975. Este último libro es particularmente indicado para situar la cuestión en relación con la persona y en el contexto de las tareas educativas. La disputa en torno a la «neutralidad axiológica» de la ciencia; en la primera de las obras citadas.

2. A. Gide, *L'inmoraliste,* Paris 1957, 12 (ed. cast.: *El inmoralista,* Barcelona 1981).

habla de libertad y empleo —empleo de la libertad—. Aunque parezca que los extremos se contradicen: una libertad empleada en algo deja de ser ella misma. Es la misma aparente contradicción que se refleja en el conocido pasaje de Juvenal (*Sat.*, 8): *summum crede nefas animam praeferri pudori, et propter vitam vivendi perdere causas.* La contraposición se da aquí entre «vida» y «causas» o «razones de vivir».

2) La cuestión planteada en los pasajes transcritos (ejemplos nada más de otros muchos que pudieran aducirse) ofrece dos caras, una ontológica y otra antropológica. Aquélla remite a objetos (empleos, contenidos); ésta remite al sujeto (vida, libertad). Esas dos caras se reclaman mutuamente. La vida sin razones de vivir es nefasta, algo negativo. La libertad sin empleo conduce a la vacuidad, al nihilismo. Los valores se hacen presentes en el contexto de empleos de la libertad o de la vida que se da a razones de vivir. Contexto de extremos que parecen incontextualizables. De ahí que la realidad de la que se habla cuando se habla de valores sea ostensiblemente «rara».

3) Se nihilizan, pues, los valores ante una libertad que empieza y acaba en sí misma. Y empleos o contenidos cerrados sobre su objetividad de tales nada se dicen con valores.

4) Si de todas formas tiene sentido el lenguaje axiológico la magnitud valor será un algo en un alguien; es decir, magnitud identificable como forma de empleo de la libertad o como razón de vida. Por lo que los valores no son ni pura expresión gratuita de la vida o la libertad, ni un algo objetivamente constituido en la realidad.

5) De ahí las notas con las que pueden y suelen ser caracterizados:

a) son un *plus* sobre la libertad; b) no se reducen al ser (ni como propiedades de objetos o cosas, ni como propiedades de sujetos o personas); c) ese *plus* sobre la libertad, no reducible al ser, es un sobreser, epigenético, superveniente; d) formaría una clase específica de realidades que se ha denominado «cualidades terciarias»; e) su función es «gerundiva», no descriptiva o informativa sin más; provocan tomas de actitud; no dejan en neutralidad o indiferencia; llaman a la acción y, actuándose, configuran la práctica; f) en el empleo práctico de la libertad o bien en la vida dándose a razones de vivir crea el hombre su mundo, el mundo segundo o la «segunda naturaleza» de la cultura, de las humanidades.

No son las únicas notas con que se ha calificado a los valores, pero las indicadas son las más pertinentes para lo que aquí interesa.

Hemos abocado a las humanidades, que suponen un *plus* sobre la mera libertad. Por otra parte, las «humanidades» no son reducibles, por utilizar una expresión de Ortega y Gasset, a las «naturalidades» (seres de la naturaleza).

Quiero citar a este respecto una pasaje del propio Ortega:

Dice así:

> En la naturaleza no hay grados de realidad. Las cosas son o no son, sin más. Pero es característico de lo humano poseer los grados más diversos de realidad. Todo lo que el hombre hace puede ser más o menos auténtico y, por lo tanto, más o menos real... [3].

Distingue en el hacer humano el auténtico del inauténtico. Pero páginas antes determina la característica de todo lo que entra en el hacer humano de este modo:

> Lo que hacemos y lo que nos pasa no tiene más realidad que lo que ello importa en nuestra vida. Por eso, en vez de hablar de cosas, que es una noción naturalista y buena sólo para uso provisorio en la física, en humanidades debíamos hablar de importancias [4].

«Importancias» es un buen nombre para denominar los valores, en cuanto en ellas se cifra el «empleo» de la libertad, siendo a la vez las «razones», más o menos buenas, auténticas o inauténticas, del vivir.

Ahora bien, las «importancias» son «*posibilidades* apropiadas» forma como Zubiri define el valor [5].

Creo suficiente lo dicho para orientar la mirada hacia la *identificación* de los valores, es decir, para responder al tema del primer punto de los *programados:* «sobre la noción de valor». Es claro que esa noción tiene faz huidiza. El tema, considerado de lejos y antes de reflexionar sobre él, puede parecernos obvio y claro; no es tan obvia ni clara su tematización. De ahí que ahora haya que volver sobre la entidad del valor en su aspecto problemático.

3. J. Ortega y Gasset, *Prólogo* a *Historia de la filosofía de Emilio Bréhier* I, Buenos Aires 1944, 41.

4. *Ibid.*, 37.

5. X. Zubiri, *Sobre la esencia,* Madrid 1962, 204; cf. J. L. Aranguren, *Etica,* Madrid 1958, 119.

b) *Cómo esa cuestión se vuelve problemática*

La ocupación con valores fue algo espontáneo en la reflexión antigua, aunque no se tematizara de modo directo. En cambio, en la reflexión moderna los valores parecen expulsados de la discusión racional; se vuelven problemáticos, y, tal vez por eso, se ha planteado ese tema como cuestión específica en la que importa llegar a alguna clarificación.

Karl Popper llama la atención sobre el hecho, por lo demás bien conocido, de que «el interés científico por las cuestiones sociales y políticas» es tan antiguo como «el interés científico por la cosmología y la física»; indicando además que «hubo períodos en la antigüedad... en los que podía parecer que la ciencia de la sociedad iba a avanzar más que la ciencia de la naturaleza» [6].

En materia de humanidades hemos avanzado muy poco sobre los antiguos. En cambio, puede decirse que es moderno el saber, al menos el científico, sobre naturalidades.

Cabe decir más. Al paso que avanza el conocimiento científico sobre naturalidades va perdiéndose el interés por las humanidades. En el terreno que hace suyo la ciencia no hay lugar para los valores.

En el pensamiento antiguo se daban mezcladas las cuestiones humanas con las cosmológicas, dentro de una visión del mundo entendido como un todo de significación religioso-moral. Esto es particularmente cierto referido a las culturas preclásicas, de corte sapiencial. En ellas, en efecto, se dan fundidos los momentos del *cosmos,* el *logos,* el *nomos;* esencias naturales e importancias vitales; en suma, naturalidades y humanidades.

Esa concepción se mantiene en las filosofías que surgen tratando de dar razón del legado del saber tradicional. Lo cual es claro referido a los grandes sistemas del pensamiento griego y, por supuesto, del cristiano.

Pero la razón ha resultado ser un poder fatal para lo que era la sustancia de los intereses sapienciales: las ansias de la vida y el sentido de la existencia. Al paso que la razón se afirma y depura sus funciones, es decir, conforme se vuelve crítica, va perdiendo de vista aquellos intereses. Declina el cultivo de las humanidades para aplicarse a dominar el mundo exterior, considerando objeto propio suyo el estudio de las naturalidades. De ahí la diferencia entre el razonar socrático, que «trae la filosofía del cielo a la tierra», para

6. K. Popper, *La miseria del historicismo,* Madrid 1973, 15.

ocuparse sólo en el «cuidado del alma», o en «la vida de los hombres en la ciudad», y lo que va a ser el razonar moderno que, si no abandona la investigación del hombre, se empleará en ella neutralizando la innovación socrática, apurando a la vez la exigencia de racionalidad. Bacon estimará equivocada y estéril la preocupación greco-cristiana por el conocimiento de uno mismo. Propugna la modificación de óptica, volviendo la mirada hacia la naturaleza y el cielo, de donde se pueden sacar conocimientos fehacientes. En cuanto al hombre mismo, su veredicto es tajante: *de nobis ipsis silemus* [7]. Vuelta la mirada a la naturaleza y el cielo, se busca tener de ellos un conocimiento objetivo. No se les deja ningún resto de «alma», ni de finalidades, ni de sentido. Desaparecen los intereses antropomórficos de las sabidurías y el mundo se entiende como un conglomerado de hechos gobernados mecánicamente por la causalidad. Una vez abierto el camino, la tentación consistirá en extender al propio hombre ese mismo programa de conocimiento. Cuestionando el sentido, los valores, la teleología, en la naturaleza, se ensayará interpretar como naturaleza la libertad. Hobbes se acerca al estudio del alma con los recursos de la física. Spinoza llega hasta Dios empleando los de la geometría. Cierto que hombres como Pascal, Rousseau o Kant mantienen o reafirman como reino aparte la moral. Incluso, siguiendo a Kant, y desarrollando su filosofía práctica o estética, el idealismo germano elabora cosmovisiones que recuerdan a las viejas sabidurías con sus nuevas interpretaciones del mundo de resolución moral, estética o religiosa. Pero la tendencia de época va en distinta dirección, al menos en la medida en que se toma por tendencia de época la significada por la ciencia y cerrada sobre ella.

El resultado es que, si para el hombre antiguo era problemático encontrar lugar para los hechos en un mundo impregnado de valores, para el hombre moderno lo problemático será encontrar hueco para los valores en un mundo de hechos. La situación al presente es la de escisión entre los puntos de vista significados por el humanis-

7. F. Bacon, «Praefatio» a *Instauratio magna.* Sobre el silenciamiento progresivo del sujeto al paso que se desarrolla la racionalidad científica, cf. S. Alvarez Turienzo, *El puesto de la ética en el universo del hombre:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía I (1974) 9-48, referencias bibliográficas en notas 1, 6, 39...; J. Ladrière, *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas,* Salamanca 1978, 17, 123 s; L. Goldmann, *Le Dieu caché,* Paris 1959, 35 s (ed. cast.: *El hombre y lo absoluto,* Barcelona 1968).

mo y la ciencia, determinando la antitética que Snow denominó de las «dos culturas» [8]. Dicha antitética expresa la oposición recordada arriba: sin importancias humanas no habría ciencia, pero en el ámbito de la ciencia no caben esas importancias. La ciencia será, si se quiere, un valor, mas dentro de ella no hay espacio para otros valores. Recordando un conocido dicho: sin intereses humanos orientados a importancias o valores no se podría entrar en el mundo de la ciencia, pero con valores e importancias no se puede permanecer en él. Es ésta una cuestión que viene alimentando un largo debate epistemiológico, al que subyacen opuestas posiciones metafísicas. Dirimir ese debate no es cosa fácil, ni vamos a intentarlo aquí. Unicamente diremos que, como tendencia, es un hecho que: al progreso del discurso objetivador de la ciencia viene correspondiendo un retroceso del discurso valorador del humanismo. El debate en cuestión queda centrado en la admisibilidad, sí o no, de la tesis que habla de la «neutralidad axiológica de la ciencia». Aun negando esa tesis, queda patente cómo en su misma formulación y puesta en disputa se ve el mundo de los valores rodeado de problematismo.

Me interesa sacar de la consideración histórica esbozada esta triple afirmación: 1) el discurso filosófico tradicional centrado sobre el hombre daba cabida en su seno sin problema ninguno a los valores [9], 2) en cambio, el discurso científico, centrado sobre la naturaleza o los hechos, convierte en problemático el lenguaje de valores; 3) aparece aquí una vieja disputa de la que repetidamente encontramos eco en el pasado, pero se convierte en aguda sobre todo en la edad moderna, en la medida en que va definiéndose como edad de la ciencia.

Resumiento: el lenguaje humanístico, que fue en un tiempo el espontáneo y normal, va paso a paso convirtiéndose en lenguaje ra-

8. C. P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque,* Madrid 1977, 12-15.

9. Aunque puede cuestionarse si, en verdad, la esfera del valor fue diferenciada en ese discurso filosófico de la del ser, y si no es dejando atrás la secular confusión que reina desde antiguo entre esos dos campos como se empieza a ver clara esa diferencia o, al menos, se pasa a discutir el asunto de una forma refleja. Cosa que ocurre cuando, amenazado el ámbito de lo histórico o lo cultural de quedar reducido a lo «físico», al ser tratado con la metodología de las ciencias de la naturaleza, se plantea el problema de la especificidad del reino del «espíritu» o del mundo de la «cultura», y de su correspondiente método de estudio (Windelband, Rickert, Dilthey...). En respuesta al «reto de la racionalidad», ¿no habría que reinterpretar los valores en clave distinta a la del pensar tradicional? ¿Fue ese pensar efectiva y formalmente «práctico», creativo, humanista? ¿O fue más bien participativo cósmico o imitativo naturalista?

ro. Y, a la inversa, el lenguaje científico, que fue en tiempos inhabitual y raro, es el que hoy se impone, si no como espontáneo, al menos como normal. Si allí el discurso tenía por principio carácter axiológico, aquí se pretende «axiológicamente neutro».

De ahí que el problema para la cultura humanista consistiera —y consista— «en encontrar un lugar para los hechos en un mundo de valores, es decir, en un mundo experimentado primordialmente en términos de afectos, propósitos y finalidades». Mientras que el problema para la cultura científica «es encontrar un lugar para los valores en el mundo de los hechos» que la ciencia describe o explica [10].

La situación considerada podría presentarse en forma de antítesis, como efectivamente se ha hecho. Una de las tesis sería: «la naturaleza es como el hombre»; es decir, la naturaleza es entendida antropomórficamente. La otra de las tesis sería su contraria: «el hombre es como la naturaleza»; es decir, el hombre será entendido naturalísticamente [11]. En el primer caso se comprende el universo *ex analogia hominis;* en el segundo, se comprende al hombre *ex analogia universi.*

Serían las interpretaciones «interiorista» y «exteriorista» como respuestas al problema del «puesto del hombre en el mundo».

En la respuesta «interiorista» sale a primer plano la experiencia del mundo «en términos de afectos, propósitos y finalidades», y resulta obvio el acomodo en él —en el mundo— de los valores. En la respuesta «exteriorista» las constricciones mundanas se imponen sobre aquellas experiencias, cuestionándose el que haya un lugar, en el supuesto, para los valores.

Empezaré por la respuesta «exteriorista» confrontando valores con socialización.

2. *Valores, socialización y soledad*

a) *Valores y socialización*

El término «socialización» está tomado aquí en representación de otros con los que guardan los valores la misma relación. Esos

10. W. T. Jones, *Las ciencias y las humanidades,* México 1976, 48, 275; cf. W. Köhler, *The place of value in a world of fact,* New York 1938; K. Popper, *An intellectual autobiography...,* Glasgow 1976 (ed. cast.: *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual,* Madrid 1977).

11. *Ibid.,* 27; cf. J. Bronowski, *Ciencia y valores humanos,* Barcelona 1968.

otros términos serían los significativos de cualquiera estructura de realidad con la que el hombre pueda relacionarse. O bien significativos de cómo toda estructura de realidad, aun la que implica al hombre mismo, como es la estructura social, cuando se cierra sobre sí, puede objetivarse en su facticidad, haciéndose opaca al valor. En vez de socialización podría hablarse, más genéricamente, de «mundanización», o, ya que hoy priva hablar de ecología, denotando los todos estructurales o sistemas en los que se implanta la vida del hombre y en interrelación con ellos la vive, podría hablarse de «ecologización». Pero cabe considerar la sociedad como el ecosistema más inmediato al hombre, hasta parecer que hablar de la sociedad y hablar del hombre son la misma cosa. Vamos a ver entonces qué papel juegan los valores, si es que juegan alguno, en el ámbito del hombre socializado. Lo que de ahí resulte será *a fortiori* aplicable a las demás interpretaciones «exterioristas».

Los valores son entidades práxicas cuyos caracteres ya conocemos. Empleos de la libertad o razones de vida; importancias, no confundibles con cosas, que resultan de «posibilidades apropiadas», etc.

Ocurren en el ámbito del existir humano. El hombre, apropiador de dichas posibilidades, lo es en cuanto agente personal. El ser de la persona no es «inventariable» como una cosa más en el mundo de las cosas. Hay que rechazar la prisa por hacer presente la realidad de la persona, como cuestión de principio. Principio —ella— de que los valores *sean,* tengan realidad, es el ser de los valores el principio de *conocerla.* La antropología filosófica puede describir al hombre como ser «excéntrico» a la naturaleza, «el eterno protestante» frente a la serialidad de los entes mundanos, que siempre puede decir «no». Sin embargo, hace su vida encarnándose en el mundo y en interacción continua con las cosas de él. Sobre el momento de aquella excentralidad volveremos en el apartado siguiente. Ahora corresponde decir algo acerca del momento de encarnación. Encarnarse significa tener que habérselas con las naturalidades. Cierto, las elabora creativamente, apropiándose sus posibles en humanidades. Pero el contexto de humanidades, que forma el patrimonio de la cultura, se encuentra vehiculizado y transmitido por la sociedad. ¿Es él —el hombre mismo— el agente y soporte de las humanidades o recibe ese legado de la sociedad en la que es? Los sociólogos nos hablan al respecto de que el hombre aprende a ser humano en la sociedad. El hecho y el resultado de

ese aprendizaje es lo que se conoce como «proceso de socialización». Por tal se entienden los mecanismos mediante los cuales el individuo se inserta e integra en el grupo, guiándose por sus pautas de conducta, sus reglas de juego, conformándose a los criterios de valor en él vigentes. La socialización es efectiva en el grado en que los miembros de una sociedad dan entrada en ellos a las normas y valores en dicho grupo sancionados, respondiendo, en consecuencia, al hacer su vida, a la llamada que dicta la voz de orden de la sociedad.

El hecho y los resultados de la socialización son innegables. Aunque sea necesario discutir su interpretación, su alcance y sus límites. El régimen que imponen los criterios de la sociedad estará sujeto a crítica. Pero, de entrada, parece cosa manifiesta que una vida desocializada es impracticable. Mas ¿una vida enteramente en poder de la sociedad es vida humana? El «proceso de socialización» ¿no es el equivalente práctico del «proceso —teórico— de racionalización»? También ese proceso práctico puede neutralizar al hombre.

Que son innegables los efectos del proceso de socialización pertenece a la experiencia obvia de todo el mundo o se hace manifiesto a la menor reflexión. Un capítulo interesante de la sociología versa sobre los mecanismos que explican ese proceso. El camino que toma la explicación es distinto según los autores, por ejemplo, Durkheim, Freud, Mead, Piaget...; pero los resultados vienen a ser los mismos. Simplificando esos resultados puede establecerse como exacta la tesis de que: «*somos* nuestra sociedad». Enfatizando aún más la expresión: «nuestra sociedad nos es». Claro que la tesis deja ver que esa *sociedad que somos* o que *nos es,* es *nuestra,* so pena de dar por bueno el sociologismo o reduccionismo sociológico. De forma que permanece abierta la cuestión de en qué medida el ser que somos es de la sociedad o es nuestro, o acaso las dos cosas bajo respecto distinto.

Llevemos las cosas al límite: «la sociedad nos es». Ella es el *locus* objetivado de la cultura, las humanidades, los valores. Capitalizado en ella el todo de nuestra humanidad, nuestro ser de hombres quedará configurado en la impersonalidad, en el anonimato. En tal hipótesis, los empleos de la vida, convertidos en autónomos y sustentándose en sí mismos, evacuan la libertad; las razones de vivir se subrogan por la vida. Es la situación cuestionada en el dicho de Cristo al recabar para el hombre libertad frente a las constricciones

del «sábado». Sin embargo, sigue siendo cierto que una vida desabatizada es impracticable. Como, por el lado contrario, surge de nuevo la cuestión de si el sábado decide por nuestra vida y libertad: si el sábado nos es, ¿la existencia del hombre podrá decirse realmente humana?

Cuestión insistentemente debatida por la literatura humanista del presente bajo la forma de crítica de los órdenes establecidos, desde luego los institucionales, los políticos, pero más en el fondo los culturales; crítica llevada a cabo en los frentes más diversos: el cristianismo, el marxista, el existencialista, el hermenéutico..., hasta el abigarrado muestrario de los movimientos contraculturales. Esa crítica o esos movimientos son el testimonio vivo de cómo, en efecto, es el hombre aquel «eterno Fausto», «eterno protestante», de que hablaba Max Scheler: *bestia cupidissima rerum novarum* [12]. O esas actitudes críticas testimoniales o contestatarias tienen algún significado o habrá que resignarse a sufrir el régimen que nos dicta el aparato. En cuanto domina ese dictado, el hombre queda sumido en el medio anónimo de «la gente», por utilizar la fraseología de Ortega. Con el propio Ortega, entenderíamos la gente articulada en el tejido de los «usos» sociales; y la sociedad, como «la gran desalmada» o como «la máquina de hacer hombres» [13]. Una socialización que consistiera en eso, verificaría el vaciado de la libertad o de la vida en un orden de razones exteriores instrumentalizador, o en empleos constituidos por puras estructuras objetivadas. «Toda realidad social es inauténtica» (Ortega). No sólo, pero particularmente el estructuralismo reciente ha enfatizado ese lado de la cuestión. La consecuencia ha sido la de declarar «la muerte del hombre» o entenderle reducido a los mecanismos naturales, para estudiar su sociedad por métodos homogéneos a como se estudian las de las hormigas [14].

Valores y socialización, llegadas las cosas a este punto, son magnitudes o referencias insolidarias. Abriéndose así la ya antigua y siempre renovada querella entre facticidades y valores, o entre naturalidades (socialidades) y humanidades.

12. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires 1957, 84-85; A. Gehlen, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* Salamanca 1980, 428.

13. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* Madrid 1958, 27.

14. Cf. C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje,* México 1964, 357-358; P. Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan,* Barcelona 1969, 24-33, 76.

La propia sociología ha tenido que entenderse con esa situación, en la que, dentro del campo del estudio del hombre, ha visto enfrentados a sociólogos con psicólogos. Los recientes estudios de la psicología social insisten en mostrar la reciprocidad de relaciones. La persona no es una entidad metafísica cerrada por principio sobre sí misma. Pero el hombre no es un esclavo dentro de la sociedad.

Comentando Dufrenne la tesis ya apuntada: «*somos* nuestra sociedad», que toma de Margaret Mead, señala que el problema consiste en determinar cómo ocurre eso. Problema que consiste en «unir a una afirmación transcendental de la libertad, como constituyente, una génesis empírica de esa misma libertad como constituida». Expone Dufrenne, en el caso, la teoría de la «personalidad básica» dentro de la obra de A. Kardiner [15]. La cuestión se encuentra abordada de una y otra manera por todos los autores que no se deciden a sacrificar a la consistencia científica la integridad del fenómeno humano-social. Entre esos autores pueden recordarse Allport, Fromm, Linton, George H. Mead. Han sido particularmente influyentes al caso las ideas de este último, que resume su posición en estos términos: «el individuo no es un esclavo de la sociedad. Constituye la sociedad tan legítimamente como la sociedad constituye al individuo» [16]. Ello no obstante los propios psicólogos sociales se expresan con frecuencia de forma que el individuo parece anulado por la sociedad. Distingue al respecto Allport en la conducta entre los aspectos «adaptativo y expresivo». Afirma que «cada uno de los actos que realiza una persona tiene un aspecto expresivo y un aspecto adaptativo». Pero a la vez señala que en la investigación americana se ha subrayado lo adaptativo a expensas de lo expresivo. Lo considera como una «tragedia», ya que por ese camino «estamos bajo la amenaza de una era de conformidad mecánica». Continúa: «cuando la expresión es sofocada, nuestras personalidades se marchitan, cayendo a un nivel muy por debajo de nuestra potencialidad humana» [17].

15. M. Dufrenne, *La personalidad básica. Un concepto sociológico,* Buenos Aires 1972, 21; cf. A. Kardiner, *El individuo y su sociedad,* México 1968.

16. G. H. Mead, *Espíritu, persona y sociedad,* Buenos Aires 1972, 38. Fromm asigna a la psicología social la tarea de resolver la aparente contradicción que él expresa así: «no solamente el hombre es producto de la historia, sino que también la historia es producto del hombre» (E. Fromm, *El miedo a la libertad,* Barcelona 1980, 36).

17. G. W. Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo,* Barcelona [7]1980, 538-545.

En dos clásicos de la sociología, como son Weber y Durkheim pueden verse expresadas las tesis de que «la sociedad es producto del hombre», o bien que «el hombre es producto de la sociedad». Peter Berger, recordando esa doble tesis y sus respectivos fautores, precisa que se trata de tesis correctas ambas, pero que no han de verse disociadas.

> La sociedad es un fenómeno dialéctico en cuanto que es un producto humano, y nada más que un producto humano, y, sin embargo, revierte continuamente sobre su propio causante. La sociedad es un producto del hombre. Y no tiene ningún otro ser que el que le confiere la actividad y la conciencia humana. Pero también podemos afirmar que el hombre es un producto de la sociedad. Cada biografía individual es un episodio dentro de la historia de la sociedad, que a la vez precede a aquélla y le sobrevive.

La dialéctica en cuestión consta de tres momentos, que son: «exteriorización, objetivación, interiorización». El hombre obra y se proyecta, física y mentalmente, en el mundo. Resultado de ese obrar son sus creaciones, la cultura. Reapropiando esas creaciones se crea a sí mismo.

> La sociedad es un producto humano a través de la exteriorización. La sociedad deviene una realidad *sui generis* a través de la objetivación. Y el hombre es un producto de la sociedad a través de la interiorización [18].

Somos pues nuestra sociedad en la misma medida en que esa sociedad es *nuestra.* Resulta tentador convertir el momento de objetivación en principio y eje de todo el proceso. De aceptar esa totalización se consumaría la evacuación del hombre, que, sin embargo, es eje y protagoniza ese discurso dialéctico en los momentos exteriorizador-creativo e interiorizador-apropiativo. En razón de ello es como puede preservarse un hueco para los valores en un mundo que de otra forma estaría constituido simplemente por hechos.

Llegamos a ser personas libres en el medio natural a partir del reino de la vida y en diálogo con la sociedad. Antes de tener conciencia de esas realidades y poder responder en propio de ellas, las

18. P. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión,* Barcelona 1971, 14-15.

somos. Dufrenne cita esta frase de Merleau-Ponty: «antes de haber pensado nuestra clase y nuestro medio, *somos* esa clase y ese medio» [19]. Pero en la conciencia que piensa la naturaleza, la vida o la sociedad, esas cosas son nuestras, nos hacemos *quiénes* de ellas. *Sin* esas cosas, el hombre no llega a ser hombre, mas no es *por* ellas, en cuanto a ellas reducido, como tiene significación humana. La emergencia del hombre sobre el mundo de las cosas y su constitución en hombre se manifiesta en su capacidad simbólica. Esa capacidad forma parte, en concreto, del fenómeno sociedad. Lo que quiere decir que ésta no se explica como un todo estructurado y cerrado sobre sí mismo. La capacidad simbolizadora reobra sobre su mundo —sobre mundanizaciones y socializaciones— desmundanizándolo de su forma de naturalidades para, asumiéndolo en forma humana, emplearlo en humanidades. En este sentido, aunque venido el hombre de la naturaleza y de la sociedad, tiene por vocación volver a ellas humanizándolas. Es tarea que sólo puede llevar a cabo moviéndose por referencia a valores, sobreponiéndose a obstáculos.

Si, pues, a una primera consideración puede aceptarse la tesis de que «el hombre es como la sociedad», a un reexamen más atento de la cuestión se hace válida la tesis de que «la sociedad es como el hombre». Siendo en todo caso cierto que la consideración de la «sociedad-centro» no es antagónica de la del «hombre-centro». Podemos repetir que, sin la sociedad, la vida del hombre es impracticable; pero, con nada más que la sociedad, es inhumana. Somos la sociedad que a la vez es nuestra. A falta de nostrificarla, quedamos alienados en ella. De ahí el cometido de la crítica de la sociedad, que ha de hacerse inspirada en una filosofía del hombre, y al servicio de su identidad, autonomía y emancipación. Esa filosofía es la que da razón de ser a las actividades del moralista y del educador. Actividades ilusorias si el hombre no fuera en algún grado *quién* del mundo del que ha emergido: ese ser *quién* es lo que entendemos por ser libre, ser persona. El hombre es «hijo de sus obras», mas deja de ser hombre si esas obras no son *suyas*. Es a la par inmanente y trascendente a su mundo socio-cultural. Sufriendo sus dictados, puede ser su crítico; obedeciéndolos, manda a la vez en ellos. «Vive con tu siglo, pero no seas el juguete de tu siglo; da a tus contemporáneos, no lo que ellos aplauden, sino lo que necesi-

19. Dufrenne, *o. c.*, 21.

tan», escribía Schiller [20]. Si, conforme a lo que también él nos dice, «la historia universal es el juicio universal», no se trata de ver en ella algo así como el único apoderado o demiurgo que responda de sus gestas; no hay historia universal, ni historia de ningún género, donde se priva de protagonismo al hombre singular. La pretensión de humanidad del hombre se malogra de no nutrirse del caudal de humanidades de que es depositaria la sociedad o la historia en que se vive. Pero la instancia de juicio ante la que hay que rendir cuentas formales de aquella pretensión de humanidad —ya lograda, ya fallida— es el hombre mismo, cada hombre a solas con su verdad, como quien sabe que, en definitiva, nadie vive por él y nadie muere por él. Si la sociedad en su anonimato es «máquina de hacer hombres» para Ortega, para Bergson el universo —y la sociedad en él— es «máquina de hacer dioses».

b) *Valores y soledad*

Por «soledad» no se entiende aquí lo que usualmente se significa con esa palabra: aislamiento social, incomprensión moral, introversión psíquica...; aunque esos significados, y otros parecidos, tengan que ver con el uso que voy a hacer del término. Designa el fundamental sentirse el hombre como indelegable *sí mismo,* de donde su condición libre y personal. Para evitar equívocos, donde se escribe soledad, entiéndase, o co-entiéndase: libertad, persona. El desarrollo hará ver por qué, aunque nada más sea que por contraste con «socialización», prefiero referirme como radical humano a la soledad. Aunque la cosa está clara si se ve a la luz de los demás capítulos de la obra.

En lo dicho no parece dirimida la cuestión que divide el mundo del hombre en doble vertiente: la que da hacia los hechos y la que da hacia los valores. Lo divisado en la primera de ellas se expresa en lenguaje «normal»; lo divisado en la segunda, en lenguaje «raro». El problema de si esos dos lenguajes son conectables no ha sido aún resuelto. Hasta nos encontraríamos tentados de resolverlo cortando por lo sano. El único lenguaje digno de tal nombre es el «normal». A base de él nos entendemos con el mundo. El otro, el lenguaje «raro», no parece hablar del mundo. Sería pues cuestión de dejarlo fuera, como pura expresión con nada expresado —nada

20. F. Schiller, *La educación estética del hombre,* Madrid 1968, 45.

con significado controlable—. Tal expresarse sería equivalente a «guardar silencio». Y yo aquí me sentiría inclinado a compartir por un momento esa opinión en compañía del Wittgenstein del *Tractatus* [21]. Por un momento nada más, ya que el propio Wittgenstein acaba dando licencia de expresión con sentido a todos los lenguajes.

Lo que en ese primer momento wittgensteiniano aparece claro es que en cuanto uno se pone a expresarse en raro es como si con él no fuera nada. Se queda, pues, al margen de todo. El quedarse fuera de todo es quedarse en soledad. Ahora bien, ¿es tan raro esto de quedarse en soledad, de modo que tal quedarse se vea condenado al silencio? La tesis que insisto en defender es la de que sin ese *fuera,* del hombre en soledad, ningún sentido tendría el mundo del que habla el lenguaje normal. Esta tesis me servirá de punto de partida para encontrar un lugar para el valor, no en el mundo de los hechos, sino en el del hombre. El propio mundo de los hechos, en cuanto de él nos informa la ciencia, es ya la concreción de un cierto empleo de la vida. La ciencia es una actividad que tiene por agente al hombre. Empleándose el hombre en esa actividad se muestra como un ser de práctica. En esa práctica se ventila algo importante. El mundo consistente de la ciencia resultaría inexplicable de no entenderlo en coherencia con el hombre, desde cuya óptica es una *importancia,* es decir, un *valor.* Todo conocimiento es personal, conforme pone de relieve el título de Michael Polanyi: *Personal knowledge* [22].

Este punto de vista era una admisión obvia para las mentes antiguas que, aunque privilegiando la dimensión teórica del vivir humano, siempre consideraron la teoría como una actividad: la actividad específica del hombre, hasta definir a éste como *animal rationale.* La teoría era un empleo de la vida, y como *bíos theoretikós* entendieron la dedicación a la filosofía, la *epistéme* o la ciencia. La función epistémica ha tendido de continuo, es cierto, a independi-

21. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid 1973, 6.41, 6.42, 6.43 s; Id., *Lecture on ethics:* Philosophical Review XXIV (1965) 3-12.

22. M. Polanyi, *Personal knowledge. Towards a post-critical philosophy,* London 1973: «hay una *participación personal* del cognoscente en todos los actos de conocer; lo que no hace que nuestro conocimiento sea *subjetivo*... He mostrado (en este libro) que en todo acto de conocer interviene una apasionada contribución de la persona conociendo lo que es conocido, y que ese coeficiente no es ninguna imperfección sino un componente vital de su conocimiento» (Preface», p. VII-VIII).

zarse y a considerarse como universo autosuficiente. Es la posición alentada por el positivismo, viejo o nuevo, para el cual el contexto y proceso de la ciencia se sustancia dentro de las fronteras del conocimiento objetivo, cortando con la coherencia relativa al sujeto, descontextualizando tal contexto y proceso de toda referencia a lo personal.

Los debates epistemológicos del presente, que pueden concretarse en la polémica abierta, entre otros, por Kuhn [23] contra el positivismo, vienen a cuestionar la pretensión que hasta no hace mucho abrigaba la racionalidad de la ciencia de constituir un universo de objetividad cerrado sobre sí mismo, autosuficiente y neutro a los intereses del sujeto. En ese debate se discute la legitimación de los *empleos* de la libertad o las *razones* de vida. Empleos y razones que interpretados en términos «internalísticos» (es decir, desde la ciencia misma y nada más), sin ninguna referencia al hombre, supuestamente fuera de cuestión, resultan, contra lo mismo que pretenden, desnaturalizados y espurios: pura dogmática ideológica.

La polémica suscitada por Kuhn en torno al *status* epistemológico de la ciencia pone a ésta en conexión con la historia y con los intereses del sujeto, al menos en cuanto realidad psicológica. Las ciencias del hombre ambicionaron por algún tiempo estructurar sus resultados con el rigor lógico y taxativa objetividad que encontraba su modelo en los de las ciencias de la naturaleza. Pero ese grado de racionalidad en los dominios de lo humano, en cuanto ha pasado de aspiración, se ha conseguido traicionando la integridad del fenómeno en estudio. Una de las variables del *integrum* de ese fenómeno es el hombre mismo que entra a la parte en su constitución. La observación del hombre nunca puede ser neutra, al entrar participantemente en juego el observador en la realidad observada. Un atento examen de lo que acontece en el proceso de descubrimientos científicos, del orden que sean, muestra que la situación es parecida, en el sentido de que la elaboración de cualquier ciencia incluye un componente humano. Pensamos la naturaleza desde supuestos psicológicos, sociológicos o históricos. Así es como las teorías científico-naturales, para ser explicadas, han de atender al modelo

23. Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* Madrid 1968. Para el planteamiento más amplio del estado actual de la discusión epistemológica en torno a la ciencia, ver I. Lakatos-A. Musgrave (ed.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona 1975.

explicativo de las ciencias del hombre, modificándose la óptica del positivismo convencional.

El mismo ser de la ciencia, pues, reclama una referencia «externalista», es decir, la toma en cuenta de lo que se supone *fuera* como impertinente a su constitución. No se constituye el *dentro* de la ciencia sin que se active en el *fuera* de intereses psicológicos, condiciones sociológicas, situaciones históricas. En suma, sin que se haga presente el hombre diciendo su palabra en ella. La conclusión a que nos lleva el mencionado debate epistemológico es la de que la ciencia ha de ser interpretada como un mensaje humano. La impresión que da la racionalidad de la ciencia de imponerse despóticamente al hombre, silenciando su voz en cuanto ella toca, es engañosa. Sólo pues en apariencia el mundo de hechos que registra deja sin espacio a los valores. En el trato del hombre con las naturalidades puede encontrarse un momento de las humanidades; la ciencia misma ha de ser vista como una forma de humanismo.

Quedan así ampliados los puntos de vista que consideramos en el párrafo anterior al confrontar valores y socialización. Como allí el individuo no era esclavo de la sociedad, no es aquí el sujeto esclavo del objeto.

El título de Polanyi, también recordado, generalizaría esa misma conclusión, al asumir que «todo conocimiento es personal».

A esta luz se percibe cómo el esfuerzo secular de la mente humana parece regido por doble impulso, que opera en sentido antitético. En una dirección avanza el conocimiento que pierde contacto con los intereses generales de la vida. Resultado de este movimiento es una *episteme centrífuga,* que objetiva sus productos desarraigándolos de los intereses anímicos, y cuyo modelo lo ofreden las ciencias, en cuanto guiadas por la metodología de positividad. El mundo que esas ciencias describen o explican es el relativo a hechos que no dejan lugar a los valores. En la otra de las direcciones el conocimiento está implicado en la «experiencia de la vida», dilucidando críticamente su sentido. Este movimiento da lugar a una *filosofía* o, si se quiere, *sabiduría centrípeta.* En ella se integran hechos y eventos, salvando su discurso en coherencia con los intereses y aspiraciones de la conciencia. La metodología aquí empleada es asuntiva o asimiladora. El resultado es un mundo interpretado en línea de valor.

La tradición teórica occidental ha tendido a seguir la primera de las direcciones por los pasos de una crítica que lleva a consagrar el

pensamiento como obra de «razón pura». Esa dirección ha conocido momentos en los que se ha visto cuestionada. Las disputas epistemológicas del presente traen, una vez más, a primer plano ese cuestionamiento. Apoyados en él queda caucionada la pretensión de aquella *episteme centrífuga* que, al dictado de una metodología objetivadora, desterraba los valores del mundo de los hechos.

Levinas comienza su obra *Totalidad e infinito* con esta frase: «aceptamos fácilmente que es cuestión de gran importancia saber si la moral no es una farsa» [24]. Es de gran importancia la cuestión de saber —más en general— si no es una farsa todo lo que concierne al mundo de las humanidades; es decir, el problema de los empleos de la libertad o de darse razones de vida. No he disimulado la problematicidad en que viene envuelta esa cuestión, que admite una respuesta positiva, libre de verse convertida en farsa, sólo si la *filosofía* de dirección *centrípeta* encuentra legitimación. Siquiera lo haga sólo en el sentido en que lo reconoce Piaget: «la función metafísica propia de la filosofía lleva a una sabiduría y no a un conocimiento, porque es una coordinación razonada de todos los valores, incluso de los valores cognoscitivos, pero sobrepasándolos sin quedar sólo en el plano del conocimiento...» [25]. «La coordinación de los valores constituye la función permanente de la filosofía» [26].

Las creaciones del hombre nada nos dicen de valores si, una vez constituidas, el hombre mismo se va y no se hace de continuo presente en ellas. Tampoco hay lugar a hablar de valores si, dejándose absorber por su obra, se objetiva en ella.

24. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad,* Salamanca 1977, 47. El sentido en que la moral puede interpretarse como «una farsa» lo declara Nietzsche, sobre todo en sus obras *Más allá del bien y del mal* y en *Genealogía de la moral.* Reconociendo su dependencia de Nietzsche, Foucault afirma que «para el pensamiento moderno no existe moral posible» (M. Foucault, *Les mots et les choses,* Paris 1966, 339 [ed. cast. citada]; id., en *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan* (recogidas por P. Caruso), Barcelona 1969, 73-91. A la vista del desacuerdo existente entre los hechos y los principios, en el seno de nuestras sociedades en cambio rápido, y teniendo en cuenta la erosión sufrida por los criterios de valor y códigos éticos tradicionales, se pregunta Fourastié si, para el futuro y en el límite, «la moral es todavía útil a la humanidad y si debe subsistir realmente en el mundo del mañana» (J. Fourastié, *Essais de morale prospective. Vers un nouveau comportement,* Paris 1966, 116-117 [ed. cast. citada]).

25. J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía,* Barcelona 1973, 133.

26. *Ibid.,* 57.

La actividad creativa es siempre obra de soledad: lo que el agente personal hace con su soledad. La instalación del hombre en el mundo no es nunca un hecho; es siempre un hacer, su quehacer. Quehacer continuo y nuevo compromiso con él, sin que nada dado resuelva esa situación. «La soledad acecha al espíritu en cada mutación de una idea básica». «A los grandes espíritus corresponden grandes soledades». Es propiamente humana la obra personal, y la persona es *ultima solitudo* [27].

El problema del vivir, si ha de ser humano, no se resuelve en el terreno de las facticidades, primeras o segundas. Las facticidades entran en cuenta de cara al hombre como posibilidades, que, apropiadas, dan juego a su actividad humanizadora. Si las posibilidades son apropiadas, dejan de dictar su ley desde ellas mismas. Lo regido por ese dictado queda neutro al valor. En cambio, lo que entra en juego en la actividad humanizadora son los valores.

De donde resulta que los valores emergen con la emergencia de esa extraña realidad que es el hombre: excéntrico a la naturaleza, abierto a sus propias realizaciones o creaciones, en ilimitada plasticidad, tal y como ha sido descrito por la antropología filosófica, para la que entra en cuenta lo específicamente humano cuando es el hombre mismo el que toma las riendas de su vida.

Tomar uno mismo las riendas de la vida es actuarla con cuanto tiene relación con ella —en la naturaleza o en la sociedad—, mas no *por* ello, siendo uno su vivir *en propio,* como *quién* de serlo.

¿Qué significa ser el hombre *quién* del mundo con el que se relaciona? ¿Dónde fijar la identidad de ese *quién?* Despedido el hombre de la primera naturaleza física y no resuelto en la segunda naturaleza socio-cultural, ser *quién* de su vida significa serlo cada hombre por sí mismo, a título personal. Por tanto, ningún hecho de la naturaleza, como ningún hecho de la sociedad, por básicos que se estipulen o decreten, son el *quién* del vivir en propio. Ninguna de esas cosas tiene voz humana. Puestos en manos de ellas se instala la existencia en el elemento fáctico neutro a valores. Por el lado contrario, ser *quién* no significa quedar suspenso en la sole-

27. Acojo en este pasaje del texto tres muestras, ya conocidas, que testimonian la presencia y función de la soledad humana: A. N. Whitehead, *Le devenir de la religion (Religion in the making),* Paris 1939, 23, 59; (ed. cast.: *Aventuras de las ideas,* 1961); G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué,* Paris 1949, 49; Escoto, *Op. Ox.,* III, d. 2, q. 1.

dad, lo que equivaldría al éxtasis vacío de una libertad sin empleo. La vida en soledad es soledad en obra. Vida humana, su obra son las humanidades. La obra de la soledad es lo que llamamos práctica. Todo lo que el hombre hace con la soledad es práctica. Y el texto de la práctica está escrito en lenguaje axiológico. ¿Tiene sentido ese texto? ¿Cómo justificarlo?

Hablo de justificación y no de prueba. Por medio de la prueba un *probandum* se deduce de premisas que se dan por probadas, integrándose mediante ellas en un discurso consistente. La justificación no busca consistencia sino coherencia o congruencia. Lo que no significa que la justificación no se dé a razones. Sus razones entran en un tipo de argumento que llamaríamos narrativo. Es razonable en el caso lo pertinente a un propósito, lo que cae en línea con un discurso de sentido. Es la manera de juzgar y argumentar sobre las humanidades, que en efecto, justificamos si encontramos en ellas sentido. Una pieza literaria no resulta de poner una palabra después de otra. Esas palabras alcanzan valor poético en un argumento. Cada argumento de sentido es único. Lo que significa, por una parte, que es obra de soledad, lo mismo que, como nos decía Bachelard, la soledad se encuentra en la raíz de la creación de toda idea básica nueva. Por otra parte, un argumento es de verdad poético transmutando en significaciones humanas el material que, dejado en su facticidad, es a-humano. Un argumento poético es obra de soledad, pero soledad en obra, en la que la vida se da razones, y la libertad empleos. Eso es toda práctica. Su tejido argumental son los valores.

Con lo cual vemos confirmadas las características con que los describimos en la primera parte de esta exposición: ser empleo práctico dando lugar a las humanidades; provocando tomas de actitud; cualidades terciarias, irreales o desrealizadas; emergentes; no reductibles al ser; significando un *plus* sobre la libertad.

Ordenar la práctica en una línea de sentido da lugar a un «modo de vida», que exige guardar una conducta consecuente. Era lo expresado desde antiguo por la máxima de «vivir consecuentemente», dejando oír en cada acto particular la voz de la demanda de un ideal. Y era lo significado por la ética cuando se la consideraba como «arte de vivir».

Los juicios de valor han de ser coherentes entre sí, de modo que no vale una cosa por cualquier otra. La veracidad práctica resultante es lo que entendemos por autenticidad. También aquí la conse-

cuencia de una acción deriva de su relación con un principio. Pero este principio, con alcance de fundamento, es de carácter práctico, y tiene realidad como fin. Es lo que la moral se proponía al indagar la cuestión del *finis ultimus* o *summum bonum.* La autenticidad de signo moral se mide y determina por la congruencia de los empleos de la vida dentro del argumento de sentido que, en el caso, prescribe el *summum bonum.* De la misma forma se determinan y miden los demás valores, siempre como momentos de un discurso en el que se haga transparente la llamada del respectivo fin consumador. La respuesta de valor no es, pues, algo errático. Se orienta siempre por la anticipación imaginativo-creativa de un *summum,* un modelo, paradigma o ideal, bajo cuya guía se presume actuar en el hombre todo lo estimable o digno de ser actuado. La actuación de los valores se abre, por tanto, al espacio de lo que hoy gusta llamar «utópico». Actuándolos se presume ingresar, o al menos acercarse, al estado de satisfacción o plenitud, que el hombre, excéntrico a la naturaleza, encuentra negado en ella. Esa anticipación imaginativo-creativa tiene siempre carácter de novedad. Es asunto personal; para cada persona asunto propio, asumido sin nadie, en soledad. El discurso de valores se inscribe en un contexto biográfico o histórico, no natural.

No se requiere que aquel estado sea realidad en algún mundo local o temporalmente definido; tampoco se excluye. Basta que se presente como mundo de posibles, que ofrezcan o prometan plenitud y a ella orienten como polo regulativo.

La fórmula permite *identificar* la entidad del valor; da cuenta de su *legitimación* o raíz originadora; y, finalmente, *justifica* su naturaleza y su función.

Ni se objete que ese lenguaje nos envía a lo ilusorio. Lo en él mentado puede comprobarse operativo, desde luego en el pensamiento de utopía, pero también en las futurologías de la ciencia. Así, tanto en Teilhard de Chardin como en Marcuse, tanto en Habermas como en Popper, tanto en Skinner como en Monod, tanto en Ortega y Gasset como en Rodríguez Delgado. (Sus obras respectivas: *El fenómeno humano, Eros y civilización, La técnica y la ciencia como ideología, La mente y el sí mismo, Walden 2, El azar y la necesidad, El hombre y la gente, Control físico de la mente).*

Los valores, en cuanto importancias, se actúan en formas plenas o deficientes, en función de lo cual el argumento calificado de valioso es más o menos auténtico. La práctica se expresa en direc-

ciones múltiples, clasificables, sin embargo, en pocos argumentos de sentido. Estos son relacionables y pueden ser jerarquizados. Ninguna jerarquización dogmática se hará valer fácilmente sobre otra posible. La historia documenta suficientemente la rivalidad entre diferentes referencias últimas de sentido. Hay, sin embargo, un criterio de contraste para decidir en esa rivalidad. Ese criterio lo expresó ya Sócrates, cuya filosofía se resumía en entenderse con humanidades, al hacerla consistir —la filosofía— en el «cuidado del alma», es decir, del hombre mismo. Los valores constituyen el elemento de comunicación humana, cuya razón es alcanzar una vida humanizada, esto es, un *hombre del hombre.*

Considero a propósito recordar un par de dichos de san Agustín sobre lo que significa para el hombre ser quién de su vida, y cuándo esa vida merece el calificativo de humana. Escribe: *corpus et anima in me mihi* [28]. Lo que el hombre es, lo es verdaderamente en cuanto apropiado y siendo suyo. Frase que, traducida a la terminología que he venido usando, podría leerse de esta forma: *natura et societas in me mihi.* El hombre es la naturaleza y es la sociedad, pero no alienado en ellas; las es integrándolas en un vivir cuyas riendas lleva en su mano. San Agustín al caso: *nihil sit in te contra te et integer stabis* [29].

Se entenderá por vida humanizada, es decir, realizadora de la expectativa (por no decir ideal) de un *hombre del hombre,* la que cumpla la exigencia de ser éste (el hombre) en ella *integer rerum aestimator* [30]. Me parece que no significaba otra cosa Heisenberg, cuando, más allá de los resultados de la ciencia, al encontrarse con las orientaciones de valor, el sentido de la existencia o la causa religiosa, refiere esas fórmulas a «las relaciones que unen el hombre con el orden central del universo» [31].

A modo de resumen

La aparición de los valores va asociada a la condición *personal* del hombre. Los valores se dan en el espacio —mejor en el tiempo— de la vida de las personas, y en ningún otro espacio, tiempo o mundo.

28. San Agustín, *Confess.*, X, 6, 9.
29. *Sermo 128,* 9.
30. *De doctrina christiana,* I, 27.
31. W. Heisenberg, *Diálogos sobre la física atómica,* Madrid 1972, 256-269.

Hablar del hombre como persona, consiguientemente de la «dignidad de la persona», del «compromiso axiológico» de la vida, del «sentido de la existencia», etc., son expresiones que se coimplican. El significado de las mismas resulta obvio para el buen sentido común, que las usa sin mayor problematicidad. De no tomar en cuenta lo mentado en esas expresiones se paralizaría el discurso biográfico e histórico, o quedaría sumido en puro jeroglífico. Pero cuando la reflexión quiere hacerse cargo analíticamente de las mismas, sus significados se resisten a fáciles esclarecimientos. Nos encontramos aquí con nociones de las que puede decirse lo que san Agustín decía del tiempo, que sabemos lo que son si no se nos pregunta por ellas, pero que no lo sabemos si se nos hace esa pregunta y hemos de responder con conocimiento de causa.

De todos modos la operatividad de los valores en la vida es un hecho. Hecho que no se explica sin el supuesto personal del hombre. Resulta extraño o paradójico observar cómo, con frecuencia, al formular la pregunta por el hombre y el mundo de intereses humanos en nada parece ponerse más empeño que en hacer de él un no-hombre, interpretando su ser en continuidad con la naturaleza subhumana, con el animal. Caso parecido al que recuerda Scheler, citando a Fichte, al referirse con ironía a aquella «clase de creyentes que parecen tener como único fundamento de la supervivencia el ser enterrados». Dado por supuesto que el hombre viene del animal, el hecho es que se comporta de una manera extraña a lo animal. Criatura emergente en el mundo, acusa en él una identidad que le hace inconfundible con el resto de las cosas mundanas; no es «inventariable» como una más entre ellas. Esa identidad es la nombrada cuando se dice que el hombre es persona. Donde lo que se dice es que tiene o es en propio su ser, que es dueño del legado que recibe. En y desde esa apropiación, que significa dejar en libertad o disponible a voluntad dicho legado, empieza la vida personal. En ella las magnitudes naturales que entran en juego se disponen en forma de posibilidades bajo el dominio del agente, o sea del hombre identificado como tal. No hay más remedio que hablar aquí de una esfera de autonomía, que no se afirma a capricho, sino obligados por el hecho de ver lo que pasa en cuanto —y siempre— que el hombre se pone en obra. Lo que pasa es que el mundo se muda en otra cosa que él mismo. Y esa otra cosa no se entiende de no interpretarse en clave humana. Lo que pasa es que, además de y sobre las «naturalidades», empieza a haber «hu-

manidades». El legado recibido no deja constancia meramente «patética» continuándose sin más a sí mismo, sino que es empleado en forma «bulética», es decir, a voluntad, a propósito. Esto es lo que se dice al afirmar que el hombre tiene su ser en propio y que lo emplea a título personal.

Los empleos de la vida a título personal es lo que llamamos valores. Los valores son factores de humanización; nada más y nada menos. En cuanto la obra del hombre es humanizadora —y por serlo— entran en escena los valores. Empleos a voluntad, en ellos se concretan objetivos queridos. Son pues elementos del discurso biográfico. Discurso no errático, sino orientado, regulado por objetivos del querer que, sin inhibiciones, hemos de llamar «ideales». De esta forma, los valores constituyen el argumento de sentido que llena la distancia entre la disponibilidad personal y sus empleos bajo la llamada de un ideal. Argumento que no tolera cualquier empleo, sino el coherente con dicha llamada. Valores son, pues, los empleos de la vida en cuanto ésta discurre en manos del principio-persona, y dispone esos empleos en coherencia con un ideal. En otros términos: son naturalidades apropiadas (por tanto desnaturalizadas), y dispuestas en humanidades. Los valores son de propiedad de las personas. Propiedad irrenunciable. Si es renunciada dejan de ser valores. No son, pues, propiedades naturales, ni tampoco entidades absolutas. Propiedades, a su vez, como el ser personal mismo, emergentes, epigenéticas. Magnitudes prácticas, provocan a la acción. No añaden nada al mundo cósico natural. No objetivables como realidades naturales, son reales y objetivos en el argumento biográfico individual. Pueden materializarse en el espacio, pero su entidad y fuerza formal se despliega en el tiempo. La obra del hombre en cuanto humana tiene relación estrecha con el tiempo. No el tiempo exterior reducido a medidas de movimientos, sino el tiempo interior, que no se mide, sino que se vive al paso de la creatividad personal. Ese tiempo es el que tiene por íncolas a los valores. Valores es lo que el hombre hace en razón de ser persona. Sin las personas, el mundo quedaría sin ningún valor. Materialícense los valores en el mundo o en la sociedad, con abstracción de las personas, y esos valores dejan de ser formalmente tales, para convertirse en objetividades mundanizadas o socializadas, es decir, en datos inventariables del contexto de factualidades. El discurso de valor tiene su principio fuera del contexto de

hechos. Confirmación de la tesis que dice que de ningún inventario de hechos puede deducirse la presencia de un valor, y que ningún valor puede reducirse a mero miembro de una serie de hechos.

La persona, en relación con los valores, tiene función de principio o instancia básica. A ella hay que pedirle cuentas de los valores en su formalidad de tales, que no encontraremos nunca como una cosa o una propiedad en el mundo de los hechos relacionados con causas y resultados, sino como un elemento integrante del mundo de la acción, relacionado con motivos e intenciones. Como el entramado de acontecimientos se refiere a cosas y se concreta en hechos, el discurso de la acción está referido a personas y se concreta en valores. Dependiendo el discurso de la acción de los agentes personales como su principio *básico*, con fuerza de un tipo de «causa» que no tiene otra causa o principio más allá de él, el discurso de acción-valor es originario o no reducible a otros textos o contextos, ni naturales ni sociales. Puede, pues, decirse, con Max Scheler, que la persona «se halla dentro del reino de las personas finitas en absoluta soledad... [Y] es absurdo suponer que la esfera de la soledad pueda ser absorbida por entero en las relaciones sociales y desaparecer por virtud de posibles variaciones históricas». Nos previene el propio Scheler que la soledad en cuestión no es la de aislamiento, y que puede alcanzar su máxima pureza en medio de la sociedad. Indica también que «*sólo una* relación de comunidad *no* queda excluida por la soledad: la relación para con Dios». Como tampoco significa esa soledad la renuncia a la solidaridad comunitaria ni la ruptura de relaciones con el mundo [32].

32. M. Scheler, *Etica. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* II, Buenos Aires 1948, 374-375. Pueden verse también: N. Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence,* Paris 1936, 100; K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit,* Berlin 1933, 175 (tr. cast.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Barcelona 1955); M. Buber, *Yo y tú,* Buenos Aires 1956, 39 s.; L. Lavelle, *La conscience de soi,* Paris 1946, 148; J. H. Walgrave, *Cosmos, personne et société,* Paris 1968; F. Parpert, *Philosophie der Einsamkeit,* München 1955, 61 s; J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* Madrid 1965, 85-87, toda la lección VI, 95-112; Unamuno, *Soledad,* en *Obras completas* I, Madrid 1966, 1251-1263.

9
El hombre en el mundo y el mundo del hombre

«...l'univers..., par la pensée, je le comprends».

(PASCAL)

«...dado este nombre de pensamiento al diálogo interior y silencioso del alma consigo misma».

(PLATÓN)

«'No vaya ahora a alargar su mano y tome también del árbol de la vida, coma de él y viva eternamente'. Le expulsó, pues, Yahvé 'Elohim del vergel de edén a trabajar el suelo de donde había sido tomado».

(Gén 3, 22-23)

Dividiré este capítulo en dos secciones. La primera vuelve a considerar el puesto y la singularidad del hombre en el mundo. La segunda hará referencia al trasfondo religioso de la cuestión.

I. EL HOMBRE EN EL MUNDO

1. *De nuevo sobre la identidad del hombre*

El autocomprenderse del hombre en el mundo oscila entre verse identificado con el cosmos, pasando por experimentarse en despedida de él, hasta sentirse extrañado, arrojado en un puro fuera, indiferente y neutro a toda mundanidad. Desde privar de razón a la existencia en soledad hasta consagrarla en «soledad última».

En el siguiente cuadro puede quedar de nuevo reflejada la situación.

HOMBRE	I. Solidario con el mundo	1) En identidad con él (mundo), dando lugar —participativamente— a una *antropología cósmica.*
		2) Nacido de él, dando lugar —imitativamente— a una *antropología naturalista.*
	II. Solitario en el mundo	1) Despedido de —aunque implicándose en— él, dando lugar: a) electivamente, b) inventivamente, a una *antropología humanista.*
		2) Arrojado (indiferente, extraño y neutro) a él, dando lugar a una *antropología existencial.*

Cada uno de los renglones del esquema admite a su vez variantes o grados diversos.

Es claro que, para las formas de antropología que entran en la clave I), el puesto y oficios de la soledad, o no tienen ningún relieve o quedan debilitados. La soledad, en cambio, aparece y se afirma en las opciones que encierra la clave II). En la primera de ellas (II, 1) puede tomar doble forma, más honda la segunda que la primera. a) En un caso se sigue de la implicación del hombre en el mundo —supuesta su despedida de él— *eligiendo* de entre los datos mundanos los que puede adecuar a su medida: es la soledad buscada como mediación humanizadora que figura en los tratados moralizantes *De vita solitaria,* recurso del «arte de vivir». b) En el segundo de los casos la vida se experimenta en la soledad y se hace desde la soledad. La diferencia del hombre respecto al cosmos o la naturaleza queda ahí establecida con claridad. El hombre ha de hacer su mundo *inventando,* decidiendo: el mundo en cuestión será su propio mundo, que mantendrá su diferencia hasta el final. La distinción de estas posiciones (a y b) puede aclararse diciendo que, en el caso a), el hombre, despedido de la naturaleza, vuelve a ella para *cultivarla* y sacar *frutos* de «segunda naturaleza». No se trata de «cultivo» y de «frutos» en el caso b), sino de *invenciones creativas* que disponen los contextos de naturalidades en proyectos de humanidades. La «segunda naturaleza», en la primera de las situaciones, se conforma y estructura a partir del modelo del proceso

natural (aunque selectiva y no imitativamente); siendo construcción artificiada en la segunda, sin que aquí se requieran propedéuticas a la *vita solitaria,* puesto que se parte de ella, de la soledad, consistiendo su desafío en lo que puede hacerse o de hecho se hace empleándola.

El último de los casos es (II, 2) el de la *solitudo ultima,* donde decir existencia es decir soledad. La soledad pasa a ser «existente». La soledad deja de ser un recurso o un espacio de realización, y pasa a ser un destino: destino en soledad que implica el nihilismo tanto de lo natural como de lo cultivado o de lo inventado.

2. *El radical «mente»*

Me inclinaré por la posición que define el «puesto del hombre en el mundo» dispuesta en tercer lugar como opción segunda (II, 1, b). Es decir, por entender al hombre como realidad diferenciada, incluso extraña al mundo, aunque implicándose en él. Entiendo al hombre como «realidad que tiene mente», que se diferencia de todo lo demás precisamente en eso; que desde esa diferencia hay que comprenderle; que desde ella y con ella hace su vida y por eso el texto de esa vida tiene forma o sentido humano.

Parecerá que reproduzco aquella antigua fórmula griega que entendía al hombre como «animal que tiene logos», de donde viene su secular definición como «animal racional». Pero no es eso. Por doble razón. Primera, porque, si bien el hombre se relaciona con lo «animal», no ha de entenderse en continuidad naturalista con ello. Segunda, porque al decir «mental» entiendo un mundo más complejo que el «racional». De modo que entre el hombre *qua* hombre y lo que ha dejado atrás o aquello de que se ha despedido pongo una distancia intensiva más fuerte que la admitida por los griegos; y no estoy de acuerdo con los abundantes partidarios actuales de borrar esa distancia, asustados por lo que consideran temible espectro del dualismo. No hay que tener miedo a tal dualismo, que para muchos parece como si sólo pueda reducirse haciendo andar al hombre a cuatro patas. El hecho es que el hombre no anda a cuatro patas. Pero andando humanamente por el mundo del que proviene, marcha prevenidamente sobre él, reduciéndole a fuero suyo. Por lo cual, si hubiera que hablar de un reduccionismo —que no hay que hacerlo—, lo reducido sería el mundo por obra y gracia de esa extravagante «realidad mental» que es el hombre; y no a la inversa. De modo que la distancia intensiva no-reduc-

cionista respecto a las artes, gracias y astucias de la naturaleza se compensa con un acercamiento extensivo a todo lo que hay por obra de la mente cuya virtud es hacer suyo cuanto toca.

Así pues: a) la emergencia de lo mental es un *factum* en el curso de la evolución; b) es un *factum* eveniente más que evenido, en ningún caso un genio o espíritu descolgado de otras galaxias; c) no está de una vez ahí puro y armado de todas las armas; d) entra en escena rodeado de opacidades; e) ejerciendo su papel, es soberano; f) ni la naturaleza, ni la historia ni nada de lo que hay —puesto que sólo lo hay en bruto— tiene voz humana alguna; g) el único protagonista humanizador del mundo es el hombre mismo, y no hay hombre *mismo* de no ser entendido como «realidad mental»; h) que es principio autónomo en, aunque no neutro a, la mundanidad.

Es preciso determinar algo más lo que se dice al hablar de «mente» o de «lo mental». Se trata de una magnitud, referencia o estructura humana *diferenciada, polimorfa, fundamental.* No quiere decirse la diferencia racional, y menos razón pura, en exclusiva, aunque en el eje racional —*lato sensu*— se integran las demás dimensiones.

En cuanto magnitud *diferenciada,* la mente no es: a) momento del mundo en identidad con él y por él totalizada; b) ni resultado natural —nacido— de él y funcionando a su unísono; c) ni abrupta existencia fuera del mundo puesta en él como gratuita opción; d) es emergencia del mundo, aunque en coherencia con él, abierta a su realidad que se apropia y conforma a su modo mental. Lo apropiado está hecho de extractos de naturalidades, de intractos de socialidades y encuentros de humanidades. Todo eso erradicado de su opaca facticidad es operativamente actuado en clave mental, que equivale a decir personal: libre de identificaciones cósmicas y dependencias naturalistas, libre para empleos humanistas. No desde el vacío, ni tampoco para nada.

Como magnitud *polimorfa,* la mente tiene manifestaciones plurales; pluralidad que consiste en su puesta en acción de varios modos y por diversos cauces: todos los que dan expresión a intereses vitales que puedan llamarse *humanos*, como los impulsos conducidos con sensatez, las emociones con cordura, las voliciones con ponderación. Todos esos intereses se dicen mentales en cuanto en mayor o menor grado están traspasados de conocimiento, entiéndase de racionalidad.

En ese sentido afirmamos que «lo mental» es magnitud *fundamental* en el hombre.

También es cierto que «lo mental», como racionalidad, reviste formas diversas, que se reducirían a las de «creer» (saber), «pensar» y «conocer». Añadiré algo sobre este punto más adelante, indicando ahora tan sólo que en el «creer-saber» la mente conoce por «sabiduría», fundida participativamente con el mundo; en el «pensar» el conocimiento se deriva, como producto, de la inteligibilidad de la naturaleza; en tanto que el estricto «conocer» estriba sobre principios que la mente encuentra en o se da a sí misma. Estos modos, grados o formas de ejercicio de lo mental se corresponden con las distintas maneras de autocomprenderse el hombre en el mundo.

En ocasiones se ha hecho consistir lo mental, como su instancia última, bien en el impulso, bien en el sentimiento, bien en la voluntad... Lo que aquí se propone es que esa instancia última corresponde al interés racional, que, en su forma madura tiene lugar como estricto conocer; y que ése es el vector o eje radical que impregna y estructura las otras manifestaciones de lo mental. En todos los aspectos de la vida, ésta se dice *humana* en cuanto, despedida del mundo por la emergencia en él del radical «mente», se compromete o puede comprometerse con él o intervenir en él (mundo) *a sabiendas.* Cualquiera sea el interés de la vida de que se trate se dirá humano si tiene lugar «a sabiendas». Ahora, pues, podemos decir que si el hombre, por el lado de su condición extraña y solitaria, se define como «animal de despedidas», atendiendo al compromiso que conlleva el vivir, emplearse o entenderse con las mismas realidades de las que se despide, habría que definirlo como animal que vive «a sabiendas». (El animal no humano sabe, «pero no puede saber que sabe»). Dicho «a sabiendas» es el radical del diferenciado existir del hombre: factor de soledad por una parte y, por otra, factor de encuentro con y empleo en el mundo (no encuentro o empleo de identidad, ni de con-naturalidad con él, aunque tampoco de extra-vagancia, como si en el mundo fuera absoluto extraño en el absurdo). Vivir humanamente la vida es tener que entenderse reflejamente con el mundo, «darse a razones» en él o entrar en cuentas con él «con conocimiento de causa». Lo que llamamos «causa humana» es resultado de ese reflejo entenderse con el mundo, expresión del cual, y también su signo, es la capacidad simbolizadora. De ahí que haya podido definirse al hombre como *animal symbolicum.*

Puesto que propongo como radical, eje y vector de lo mental al conocimiento, he de reafirmar que apetencias, sentimientos, voliciones o cualesquiera otros intereses o vividurías —a su vez protagonistas humanizadores— hacen su obra humana en cuanto impregnados de cognitividad. Y entiendo que esto es poner las cosas derechas y sobre sus pies. Todo lo demás, de no derivar a la pura «extra-vagancia» o al absurdo, significaría reincidir en o condescender con arcaísmos. Lo cual no tiene nada de extraño, ya que es relativamente corto el lapso de tiempo de la entrada en acción de la mente, emergida en el largo proceso de la evolución.

Penetrados de racionalidad los diversos intereses vitales integran el todo unificado de la personalidad. El hombre no es pura razón, aunque sin racionalidad no haya hombre. De imponerse la razón *pura* en el entenderse el hombre con el mundo, incomunicada de las otras dimensiones de la personalidad, ocurre aquel dominio despótico por ella ejercido a través del conocimiento de la ciencia, que la transforma en potencia sádica o dominio cruel, de que hablaba Russell; o bien se traduce en una técnica que, aunque llamada a ser órgano de la felicidad, se convierte en su contrario, en temible aparato destructor, como indicaba Ortega. Aunque ello no quiere decir que la racionalidad abdique de la forma madura alcanzada como estricto conocer y añore el pensar especulativo o la creencia sapiencial. Ni tampoco que el conocer de la ciencia siga su camino seguro en una dirección y deje de lado lo que no concierne a ese puro conocimiento como irracional o místico. Las razones que tiene el amor han de ser depuradas como las razones científicas. Operan, como éstas, «con conocimiento de causa», y la «causa» del amor tampoco se ventila en pasiva fusión con el cosmos o en imitativa espontaneidad natural. Lo mismo ha de decirse de los demás intereses del hombre si han de ser de más en más humanos. Y si no se han de perder los caudales de humanidad ofrecidos por las sabidurías y las especulaciones filosóficas, su recuperación no se hará con vueltas a la naturaleza o con resapiencializaciones cósmicas, sino abriendo la capacidad racional para «repetir» o recapitular desde ella todo cuanto entre en las potencialidades del hombre, convirtiéndolo así en posibilidades en su mano, que ha de actuar bajo su responsabilidad.

En orden a precisar qué entiendo por mental en términos de conocimiento, suscribiría las afirmaciones hechas por Scheler cuando contrapone el espíritu a la vida, encomendando a aquél la función

de «idear» el mundo, que presupone «desrealizarlo». El hombre es «el ser vivo que *puede* adoptar una conducta *ascética* frente a la vida... Comparado con el animal, que dice siempre 'sí' a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe *decir no,* el *asceta de la vida,* el eterno protestante contra toda *mera* realidad» [1].

De modo que:

1. Por mental no ha de entenderse el conocimiento que es «saber», en el que la extrañeza del hombre queda neutralizada a cargo de alguna forma de antropología cósmica (según I, 1).

2. Tampoco se trata del conocimiento que consiste en «pensar», ya que también ahí la extrañeza se vería reducida por obra de una antropología naturalista (I, 2).

3. En el otro extremo, tampoco es el caso de aquel tipo de extrañeza que resulta de las antropologías existenciales, pretendida-

1. Con anterioridad a Scheler había hecho Pascal algunas delimitaciones que dicen relación con lo que aquí entiendo por «mente». Contrapone, en efecto, «instinto» y «razón» como marcas de dos naturalezas distintas (la animal y la humana). En lugar de «razón» habla también de *esprit* (*Pensées,* ed. Brunschvicg, Garnier, Paris 1958, n. 342, 344). Sobre la diferencia de «espíritu» con respecto a «vida» escribe Scheler: «el nuevo principio que hace del hombre un hombre, es *ajeno* a todo lo que podemos llamar vida... Los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron 'razón'. Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición..., y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos... Esta palabra es *espíritu.* Y denominaremos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito...» (*El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires 1957, 62-63). La consideraciones que aducen tanto Pascal como Scheler me inducen a preferir como radical hominizador la «mente» y no la «vida». También la razón en Pascal es más comprensiva que las *razones* que la *razón* comprende. Reconoce que el hombre es una débil caña en la naturaleza: *mais c'est un roseau pensant.* Constata cómo *par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprend* (*Pensées,* n. 348). Texto al que puede remitir la admiración kantiana ante el «cielo estrellado» y el respeto ante la «ley moral». Pascal sitúa toda nuesta dignidad en el pensamiento, y de allí extrae el principio de la moral: *Pensée fait la grandeur de l'homme* (*Ibid.,* n. 346). *Toute notre dignité consiste donc en la pensée... Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale* (*Ibid.,* n. 347. Otros textos de los que el dicho kantiano puede ser eco, en G. Patzig, *Ethik ohne Metaphysik,* Göttingen 1971, cap. V: «Heraklits Fluss und Kants bestirnter Himmel», p. 127-141. Sobre la antropología de Max Scheler, véase A. Pintor Ramos, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica,* Madrid 1978, 276-286; cf. Th. Dobzhansky-F. J. Ayala..., *Evolución,* Barcelona 1980, 450-455).

mente lograda fuera del conocimiento. Fuera del conocimiento hay naturaleza bruta y, por lo demás, nada. La nada de que es cuestión en la soledad del hombre viene detrás de la negación, que es introducida por la mente, como también observa Scheler (II, 2).

4. Resta, pues, como válida la posición II, 1. Con respecto a ella hay que decir:

a) Que no puede entenderse —se trata de lo mental en cuanto estricto «conocer»— como «conocer» que ordena datos consecutivamente a su realidad natural aceptada como normativa (II, 1, a), lo que correspondería a una antropología humanista en el sentido de lo humano hecho —electivamente— a imitación de la naturaleza, acercándose este significado de lo mental a I, 2.

b) El «conocer» que define lo mental implica la puesta en clave humana de los hechos brutos mundanos, desde su nihilidad humana en cuanto mundanos; lo cual significa entender el conocer inventivamente acercando al modo de entender la existencia por II, 1, b: conocer significa conocer en acción (no pasión), dando existencia a un mundo que en su consistencia formal era nada, y viene a ser desde el radical de conocerlo [2].

Esta última descripción dice lo que creo es la verdad del puesto del hombre en el mundo, en cuanto es hombre. En función de ella entiendo su condición en soledad. Sobre el radical del conocer instituye su vida. Esa institución es lo que hace con la soledad, que no tiene mejor denominación genérica que la de ética. Falta mucho para que pueda decirse que el hombre es *in actu exercito* el «animal mental» ahí sugerido, pero ése es el «signo» para identificar dónde hay hombre y hasta dónde alcanza su poder de traducir en obras, autónomamente, significaciones, que por una parte lo sean, es decir, no queden sepultadas en la nihilidad, y por otra no lo sean sólo en la apariencia, por encontrarlas reducidas en el fondo

2. De esta forma queda delimitado el sentido en que se toma el concepto de «humanismo» o el de «ética humanista», evitando dejar los términos «humanismo» y «humanista» en la ambigüedad, que es como comúnmente son hoy empleados. Rechazo, según ello, los *hominismos* «cósmicos», «naturalistas», «sociologistas»... Dentro de los hominismos «cósmicos», o bien «naturalistas», incluyo los de orientación neomarxista, mezcla de socio-historia cósmica hegeliana y de antropología naturalista freudiana. En la versión humanista que adopto, donde el ser y hacerse del hombre quedan referidos a la mente, ha de seguir entendiéndose «mente» en el sentido amplio que connota la vida con sus intereses todos; apetitos, sentimientos, voliciones...

al mundo sin más. Sólo en esa condición puede decirse del hombre que es realmente agente y realmente no actuado. Es un agente actuado en I, 1 y en I, 2. Es disimuladamente actuado en II, 1, a. La obra del agente en II, 2 carece de significado y de sentido.

El subrayado de lo mental que aquí propongo no remite, pues, a un «enteramente otro» desimplicado de lo natural. La sinuosa, pero eficaz, crítica que Merleau-Ponty hace de la libertad desencarnada de Sartre *(L'être et le néant)*, en el capítulo final de su libro *Phénoménologie de la perception* no encuentra en mí, a este respecto, más que aprobación. Lo que allí se dice de la libertad ha de aplicarse aquí a la mente. Ello supone enfriar a Merleau-Ponty, no sintiéndome animado a seguir sus planteamientos existenciales filodialécticos. Teniendo esto en cuenta, sigo sin dificultad y asumo buena parte de sus razonamientos.

Entiendo que es lo mental el elemento diferenciador de lo humano en el mundo, sin negar, antes exigiendo, la pertinencia de lo mundano como factor integrante de todo proyecto de vida. Lo objetivo y lo subjetivo se coimplican, tanto en el ámbito físico como en el histórico. En uno y otro espacio ha de entenderse el hombre como mente (existencia) situada. Lo mental queda evacuado en la consideración «estadística» exterior de la realidad; pero se sume en el silencio entregado a la pura interioridad, sin motivación ni empleo, del para-sí-mismo, que lleva a privilegiar todo instante como gratuita emergencia *ex nihilo*. Una interioridad pura no existe: *l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît* [3]. No se encuentra sentido para un «sentido de la vida» que no se constituya a prueba de realidad. Una adecuada descripción de la experiencia está en lo justo rechazando, como su razón, cualquier *fatum* determinante; pero no lo está si deja de tomar en cuenta un *factum* condicionante o situante. El «obstáculo» es la zona, no de instalación, pero sí de operatividad del «valor». La mente en ejercicio dice siempre referencia a un «campo». Ese ejercicio preserva en el sentido las estructuras de ser. Su extrañeza a la naturaleza y a la historia envuelve un momento de cosmocentrismo y de etnocentrismo. Todo hacer significativo sobreveniente es elaboración de preestantes estados de cosas. Su extrañeza al mundo y su acción centrífuga incluyen un momento de encarnación y de acción

3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 (ed. cast. citada).

centrípeta: mentaliza lo que toca, aunque contando con ello. Y esto no de una vez ni en sucesivos actos creativos discontinuos que terminen cada uno en «misión cumplida», para empezar desde nada de nuevo; sino en permanente ir y venir de la desimplicación a la implicación. Lo que, para la cuestión de la soledad, significa continua interacción de despedidas y encuentros. De ahí que la obra de la soledad no quede presa en el sinsentido.

El negocio de ser hombre es dificultoso pero no desesperado. Ese «negocio» consiste en realizarse desde o en la des-realización, no en un complejo de intercambios objetivos, sino en un proceso de interreferencias implicativas. Un proyecto realizador no surge de una decisión *ex nihilo*. Se acompaña de un «modo de coexistencia», de una situación que materialmente le prefigura; aunque, para ser humano, tenga que ser negado en ese modo de materialidad. De ahí: todo poner en forma humana la situación *fait suit à une longue solitude* [4].

4. *Ibid.*, p. 510. Añade en la p. 516: «loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice, et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement universel dans le monde»... «La conscience se tient pour responsable de tout, elle assume tout, mais elle n'a rien en propre et fait sa vie dans le monde» (p. 516). La obra de la vida se cumple en un intercambio entre «situación» y «decisión». «Dans cet échange entre la situation et celui qui l'assume, il est impossible de délimiter la 'part de la situation' et la 'part de la liberté'» (p. 517). «Nous choisissons notre monde et le monde nous choisit» (p. 518). No es nunca la «conscience nue» la que resiste, embiste o decide. «La decisión no nace *ex nihilo*» (p. 510); se rehúse o se consienta, ello no ocurre «par une décision solitaire et sans appuis» (p. 517), aunque «fait suite à une longue solitude» (p. 510). Conviene leer la crítica que tanto de Sartre como de Merleau-Ponty hace Piaget: al primero por su orientación «hacia fines totalmente diferentes de los auténticamente cognoscitivos»; al segundo, por verle incapaz «de hallar el método que le permita superar la subjetividad» (J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía,* Barcelona 1973, 32-33). Las reservas de Piaget abarcan a toda la filosofía, que interpreta como «meditaciones de solitarios», al menos aquellas modernas que directamente examina (p. 25, 58). Al «análisis reflexivo que procede de mera meditación» opone el «método objetivo de investigación» (p. 31). «La reflexión especulativa corre el riesgo de volver la espalda a la comprobación, llevada por el ímpetu de la improvisación subjetiva, ya que el hombre no logra nunca producir sino en simbiosis con los demás, incluso en la soledad del trabajo interior» (p. 25). He de añadir que la obra de lo que aquí llamo «mente» no tiene nada de «improvisación subjetiva», pero tampoco se entiende como obvia «simbiosis» con lo natural y social. Esa «simbiosis» cae dentro del capítulo de una interpretación naturalista, que, afirmada verbalmente por Piaget, es negada realmente en el hecho de sustentar esa afirmación en una teoría, y, como tal, obra mental o de soledad.

Con la entrada en escena de la mente como radical que hace hombre al hombre se introduce una cesura en el discurso de la naturaleza. Algunas de las expresiones antes escritas pueden dejar la impresión de que esa cesura significa ubicar lo mental en un absoluto fuera del mundo. No es ésa la posición por la que me defino. La puesta en ejercicio de la mente tiene *a parte ante* la nada en forma de mentado, pero no el vacío; *a parte post* su oficio estriba en mentalizar todo aquello que entra en cuentas con ella. El oficio de mentalizar es constitutivamente problemático. Como «ser-problemático» ha de ser entendido el hombre, mejor que como «ser-dramático». Lo que significa, por una parte, que la identidad humana se produce en la des-identificación respecto a cosas o sucesos pre-existentes o pre-venientes. La naturaleza o el mundo pre-mental ignoran al hombre. Este comienza tras ese «velo de ignorancia». Pero esa des-identificación no equivale a existir en el vacío ni a persistir en términos de pura creatividad. El problemático existir humano toma consistencia entendiéndoselas con el mundo, lo que significa integrarlo en forma mental. Y esto tiene que hacerlo la mente suspensa en nada de lo que no es ella misma, aunque abierta a todo con poder de obrar en ello su semejanza.

De ahí se desprende el puesto que la mente tiene en el mundo, paralelo al que en el cuadro anterior determinaba el correspondiente al hombre. Podemos en consecuencia reexponer esquemáticamente las relaciones entre hombre y mundo referidas a cómo se relaciona la mente con él, con el mundo. El esquema sería el siguiente.

MENTE
- I. Endocósmica
  - 1) Absolutamente: mente identificada con el mundo = solución «gnóstica».
  - 2) Relativamente: mente generada por el mundo y receptiva de él = solución «fisiológica».
- II. Exocósmica
  - 1) Relativamente: evento extrañado del mundo pero implicándose en él = solución «fenomenológica».
  - 2) Absolutamente: portento sin referencia al mundo = solución «ec-sistencial».

De estas posiciones, I, 1 y II, 2, han de ser excluidas en cuanto no dan cuenta válida de los hechos: la relación queda en el misterio en el primer caso; en el segundo carece de sentido plantearla. No se han mencionado otras soluciones, como la del epifenomenalismo reductor de la dualidad, y la del paralelismo que declara impracticable una verdadera relación, quedándose en el dualismo.

Restan las posiciones I, 2 y II, 1, que son las más persistentemente invocadas. Mas I, 2 corresponde a una concepción de la mente que refleja el pensar ingenuo o natural: es la que prevaleció en la fase precrítica de la reflexión filosófica.

Adopto como solución correcta la representada en II, 1, reflejo del conocer crítico: la relación mente-mundo se entiende como injerto inventivo-operativo de aquélla en éste. A partir de ese supuesto ha de entenderse.

Quiero insistir en que cuando utilizo la expresión «mente» para designar el radical humano no me refiero a la pura racionalidad, lo que, por lo demás, ya queda indicado en otros lugares. Por mente ha de entenderse la estructura integradora y reguladora del ser-se en propio. Suple esa noción por la equivalente tradicional de persona, y tiene el ser y oficios de ella. De ahí que la vea constituida en *ultima solitudo,* punto de arranque del hacerse del hombre como agente moral. En este sentido no hago más que tomar en serio la vieja tesis de Escoto, haciéndola pasar por la crítica kantiana, desembarazándola del formalismo de este último, para llevarla a hacer de las suyas en la existencia, hacer que se resuelve en obra de salvación, de humanización.

Indicaré también que la naturaleza de este trabajo conduce únicamente a poner al hombre sobre los pies, en cuentas consigo mismo y con el mundo, desde el radical de esa *ultima solitudo.* He de dejar de lado el modo *cómo* esa obra de salvación pasa a ser realidad, cómo el hombre se apropia de sí y de las naturalidades para hacerse a sí mismo y constituir el mundo de humanidades.

Esta última cuestión queda sólo indicada. Al decir que desde la soledad y con ella se hace la obra de la vida humana *qua* humana, focalizada en ética, no hago más que tocar una cuestión que se deja abierta a ulterior desarrollo; asunto que pide su propia y específica tematización, fuera aquí de lugar. Lo que aquí busca lugar es tan sólo «introductorio» con respecto a la ética.

3. *Se sale al paso de obvias objeciones*

Voy a salir aquí al paso de una posible actitud de desafección o de reproche, respecto a lo que se viene exponiendo, por parte de lectores de ésos que quieren gentes «comprometidas».

1) En cuanto a la *desafección,* dejo para los «mejoradores» de urgencia del mundo que denuncien impacientemente sus lacras, que subviertan sus estructuras y lo saquen de su estado, pasado o actual, corrupto. Dejo también que anatematicen a los elitistas decadentes que, como el autor de este discurso, parecen querer pasar por medio de la realidad sin voluntad de mancharse las manos. El hecho es que ese supuesto elitismo decadente encuentra sustancial e ineludible esta pregunta: «¿qué ser y qué hacer cuando el mundo, el estado de cosas corrupto, denunciado y subvertido, quede por ingenios de fuerza o por arte de gracia mejorado, purificado?». Para el autor de este discurso el mundo ha sido, desde Adán, lo bastante bueno como para tener que plantearse respecto a él, sin más socio-historias, esa pregunta. Y así lo han hecho todos los hombres que han sentido en serio la singularidad de su puesto en él y han actuado en consecuencia de una manera honrada.

Si a ese aludido discurso sobre la soledad quiere llamarse sofistería diré que nada más normal ni más «natural» al hombre que el ser un ente sofisticado. Y que sería nefasto para la existencia de cada uno que llegara a descubrir ese hecho demasiado tarde, o que, a causa de dogmatismos o de inspiraciones revolucionarias, no lo descubriera nunca. En definitiva, también los «mejoradores del mundo» lo han sido por haberse ocupado en hacer cosas con la soledad.

2) El *reproche* puede dirigirse a que el tratamiento del asunto ha sido restrictivo. A que el fenómeno «soledad» ofrece una morfología más variada de lo que se ha dado a entender; y que en todas sus manifestaciones dice o puede decir relación al mejoramiento humano. Kölbel mismo, al ocuparse expresamente del tema, apoyaría ese reproche, que él evita en su obra [5]. Pero

5. G. Kölbel, *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebnisses,* München 1959. Dedica secciones específicas a la vivencia de la soledad: «in der Kindheit» (p. 33 s); «in der Reifezeit» (p. 59 s); «im

su propósito es más descriptivo, y, si lo que dice ha de ser atendido, no tiene por qué interferir, depreciándola, en la intención normativa que es aquí el caso.

El reproche se cifraría en decir que se ha considerado la soledad en cuanto procede, sobre todo en la forma como la tratan los «sabios», a partir de la experiencia madura que han tenido de ella. Pero la soledad es cosa de todo el mundo y, por supuesto, no es una esencia fija y en funciones por principio y de una vez. En efecto, la soledad es una cosa de la vida en todas partes; y, desde luego, no es una abstracción. «Sabios» no son sólo los que pisan las academias, con frecuencia insipientes. Y la soledad no es una idea platónica. En el desarrollo se han elegido testimonios privilegiados del sentido para la soledad y de su función en la dinámica del vivir; eso es todo. No se excluye que el campo de consideración pueda ser ampliado para ver cómo cada hombre y cada edad de la vida la experimentan a su modo. Lo mismo que ocurre con cada cultura y con cada edad de la historia. De todo esto se ha hecho de paso mención. Constante humana en cuanto función existencial básica, se expresa y concreta, tanto en la historia de la especie como en la biografía de los individuos, en muy variadas manifestaciones y oficios.

Sería éste un terreno abierto a la investigación psico o sociogenética de los estudiosos. Una metodología como la de Piaget [6], o como la de los que paralela o complementariamente han dedicado su atención a investigar la génesis y desarrollo de unas u otras vivencias o inteligencias, aplicada a este tema, podría dar resultados instructivos y, por supuesto, enriquecedores.

3). Insistiendo en la respuesta al *reproche* que se considera en el punto anterior he de subrayar varios aspectos.

a) Al pedir información sobre la morfología de la soledad deja de considerarse «la cosa misma», es decir, la soledad como dimen-

Zeitabschnitt der Lebensmitte» (p. 84 s)... El mayor espacio está dedicado a las experiencias maduras de la soledad (como aislamiento, ante la muerte, en la ascesis, en el nihilismo, en el ateísmo existencial...).

6. Cf. J. Piaget, *El criterio moral en el niño,* Barcelona 1971; L. Kohlberg, *Stages in the development of moral thought and action,* New York 1969; W. Kay, *El desarrollo moral. Su estudio psicológico desde la niñez hasta la adolescencia,* Buenos Aires 1976. (Este último libro resume las investigaciones hechas en torno al problema de ese desarrollo, con especial énfasis en Piaget).

sión estructural básica del existir humano, para interesarse por la vivencia de ella en el proceso de maduración psíquica de los sujetos. La soledad que me ocupa es aquella primera en la que entendería una antropología filosófica o una ontología existencial. De la segunda se ocuparían las diversas ciencias humanas, en especial la psicología. Por mi parte me presto de buen grado a admitir el interés de estudios que se ocuparan de este segundo punto de vista. Quiero suponer que los resultados de una investigación psicogenética al caso harían ver la correlación positiva en el desarrollo infantil entre los modos de experiencia de la soledad y las fases que llevan a la formación del juicio moral; que el proceso genético sería paralelo. A la fase de centración en sí mismo correspondería el narcisismo egocéntrico, por una parte amoral y ajeno a la soledad por otra. La fase de moral heterónoma tendría el equivalente en la forma de soledad que llamaríamos de aislamiento. El equivalente de la fase moral autónoma sería la que llamamos soledad estructural básica.

En el discurso histórico podría señalarse un proceso semejante. Primitiva centración en el grupo y comunión mística con él, donde la moral consistiría en una difusa participación en un *nomos* cósmico y quedaría neutralizada la soledad. Seguida por la adaptación a órdenes regidos por «padres» o «reyes-dioses», donde la moral sería heterónoma y la soledad un estar «fuera de ley», el aislamiento o el destierro. Sobreviniendo al fin asociaciones autónomas libres, de moral responsable y soledad intractada.

Cada una de las indicadas formas de soledad, desde la neutralizada hasta la refleja, dicen referencia a la correspondiente moral. En la experiencia del individuo y en la de la historia esos modos de vivir tanto la moral como la soledad se mezclan y coimplican. Vidas enteras se estancan en la fase moral heterónoma sin conocer otra soledad que la del aislamiento. Otro tanto ocurre con épocas determinadas en el caso de las sociedades.

b) Todo esto se da por concedido. Pero no era ello lo que deseaba tratar, ni a ello conduce el desarrollo de los capítulos que preceden. He seguido de modo casi exclusivo las vicisitudes que afectan a la soledad en su expresión madura. No porque la traiga de algún lugar fuera del mundo, para hacer experimentos de laboratorio con ella, sino que la recojo en el testimonio de la propia vida. Con su realidad así entendida, entonces muy concreta, operamos. Tal operación afecta directamente a lo que con la soledad se

hace en la práctica. Y hemos ido viendo que lo que se hace es ética. Lo que con las otras formas de soledad se haga o pueda hacerse no queda anulado, simplemente queda al margen de la cuestión. Aunque no tan al margen; de continuo nos hemos ido tropezando con ello. ¡Qué le vamos a hacer si, así delimitado el asunto, lo que sobre él discurrimos sólo tiene interés para aquellos a quienes atraen, en especial manera, las preocupaciones de gentes como Sócrates, Agustín, Kant, Nietzsche o Sartre! El mundo está lleno de «idiotas», en el sentido originario de la palabra. Hasta cierto punto la mejor definición del hombre sería la de describirle como «animal *idiota*» (*ídios, idiótes* = privado, particular, personal, no común, insólito). Pero, puestos a hablar del «idiota» que es el animal-hombre, puede tener algún interés, si no mayor, por lo menos especial, el preocuparse de los «idiotas» *par excellence* [7], es decir, de la humanidad de aquellos hombres que han puesto deliberado empeño en serlo y han dejado testimonio reflejo de ello.

7. Cf. N. von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften,* Wien 1967, tres volúmenes. Nicolás de Cusa hace un retrato al vivo de ese ejemplar humano que denomino «idiota por excelencia» en su obra, significativa al caso, desde el mismo título, *Idiota de mente.* Con ocasión de un jubileo en Roma acude allí multitud de gente guiada por su piedad. Nos encontramos con un filósofo enfrascado en meditaciones sobre la naturaleza de la mente y con un rétor —«orator quidam sciendi avidissimus»—. Pregunta el rétor al filósofo qué hace allí tan meditabundo, y contesta que le impulsa «la admiración», clásico origen de la filosofía. El filósofo por su parte se interesa en investigar ciertas antiguas escrituras que se dice puede encontrar en un templo pagano de la ciudad. Sobre ello pide información al erudito compañero. Pero éste nada sabe del asunto habida cuenta de las vicisitudes por las que desde los romanos pasó la urbe. Entonces decide recomendarle un ignorante —*idiota*— en filosofías y en historias, pero que manifiesta admirable saber. Acuden juntos y encuentran a nuestro hombre en su tabuco empleado en hacer con sus manos una cuchara de un trozo de madera. Empieza el diálogo y resulta que el «idiota» responde a las cuestiones más difíciles tocantes a la naturaleza de la mente, que es aquello por lo que el filósofo se interesaba. A lo que aquí cuenta: el «idiota» no sabe nada de libros y se ve carente de erudición. Por tanto empieza su meditación desde nada, apoyado en la fuerza de la reflexión, que conduce, sin apoyos en dogmas escolares ni en escrituras, al encuentro de las respuestas sobre las más altas cuestiones que le proponen sus huéspedes: desde la soledad de la propia mente caminando en solitario meditar consigo mismo (III, pp. 480-608). Nietzsche, que era tan sensible para detectar las cosas psicológicas —o antropológicas— profundas, pone en la pista de lo que aquí hay que entender por «idiota». Es cuando habla precisamente de la «psicología del redentor». Se refiere a los «evangelios», se pregunta si el tipo de hombre que allí se nos transmite tiene

El testimonio que sobre la soledad nos han dado con frecuencia esos «idiotas por excelencia» resulta paradójico. Se han dedicado a hacer cosas en virtud de las cuales, por una parte, nos descargan de aquello sin cuya presencia y asistencia no habrían podido hacerlas: la soledad no es enemiga de la comunicación. Por otra, se han hecho acreedores de que les llamemos artistas, sabios, genios, santos...; es decir, lo más opuesto de «idiotas» según el uso vulgar del término.

c) Existe otra paradoja en esto de la soledad y lo que se hace con ella. «La comunidad hace común». El que vive al son del tambor de su tribu no ha conseguido existencia emancipada. Pero la vida de un hombre emancipado no significa nada si no convierte en obra lo que lleva dentro o si esa obra carece de poder convocador, es decir, si de uno u otro modo no pone en danza a la tribu.

Humanistas y sociólogos entran aquí en conflicto, cuando para estos últimos, que sólo se interesan por la tribu ya en danza, como

la identidad de redentor. En cuanto la tiene y ejercita, ese tipo de hombre se definiría con una sola palabra, no la de «héroe» o la de «genio», como intentó hacer aquel bufón *in psychologicis* que fue Renán, «la palabra es idiota». No se entienda esa palabra en su sentido despectivo. Míresela en lo que significa de fuerza, de escándalo, de inocencia fuera de los hábitos del mundo. Apenas si podrá definírsela por el lado positivo, pero podemos orientarnos a lo que significa guiándonos por lo que con ella se niega. He aquí cómo la entiende Nietzsche: «como odio instintivo a toda realidad, como huida a lo 'inaprensible', a lo 'inconcebible', como aversión a toda fórmula, a todo concepto de tiempo y de espacio, a todo lo que es sólido, costumbre, institución, iglesia, como un habitar en un mundo no tocado por ninguna especie de realidad, en un mundo meramente 'interior', en un mundo 'verdadero', en un mundo 'eterno'... 'El reino de Dios está *dentro de vosotros*'» (Fr. Nietzsche, *El Anticristo,* Madrid 1975, 57-58, 61-62). He aquí un ponerse ante el mundo —fuera del mundo— sin importar lo que sea éste; en la soledad negada por mundanizaciones y socializaciones, en la disposición ética absoluta, supuesta la cual se desvanecen fórmulas, costumbres, instituciones, y el tipo de hombre así identificado se expresa en una lengua para la que no están hechos los oídos educados en convenciones. La enseñanza de ese hombre será paradójica, revulsivas bienaventuranzas. La misma paradoja invocada por Kierkegaard como discurso propio del hombre religioso, del filósofo que no se convierte en bufón, y denuncia «la cristiandad puesta a jugar al cristianismo» (*La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado,* Madrid 1969, 194). Unamuno gustaba de recordar esa frase. También para él la identidad verdadera del hombre tenía que ver con nuestro «idiota», cuya alma se define por el «sentimiento trágico de la vida», algo más hondo que las convenciones, las filosofías y la propia conciencia, particularmente la razonadora (*Del sentimiento trágico de la vida,* en *Obras* VII, Madrid 1966, 119 *passim;* «Ibsen y Kierkegaard», *Ibid.,* III, Madrid 1966, 289; «Rousseau, Voltaire y Nietzsche», *Ibid.,* 570. Cf. H. Arendt, *The human condition,* New York 1959, 35, 42 [ed. cast.: *La condición humana,* Barcelona 1974]).

si los ritmos de su tambor fueran un pautado impersonal llovido desde fuera del tiempo, dedican todas sus atenciones a los hombres «comunes», a los «hechos comunidad». Los otros, los «idiotas» son «estúpidos», que no oyen el dictado ritmo ritual. Esos «estúpidos», naturalmente, como están sordos, no entran en el juego convencional de la conversación. Olvidándose de que, por azares semánticos, de *stupeo,* igual que «estúpido», viene «estupendo». De donde el estúpido, como el idiota, sería el «extraordinario». Pero estas cosas sólo encuentran eco en los humanistas.

Esas dos clases de gentes se toleran con dificultad los unos a los otros. Los sociólogos se dedican a estudiar la obra no solitaria que los humanistas han hecho con su soledad. Lo irónico del caso estriba en que incluso los sociólogos se ocupan de la no soledad de los hombres desde su soledad. De forma que también la sociología es lo que el hombre hace con su soledad. Otro tanto puede decirse de las demás profesiones, que se presumen ejercitadas por «observadores imparciales» o «de otro planeta» y creen moverse en «lo objetivo», desde los arúspides hasta los astrólogos, desde los estructuradores de genes hasta los estructuradores de galaxias. En todos estos casos, sin necesidad de percatarse de ello, detrás del puritano observador se esconde siempre un «idiota». En un ordenador electrónico no encontraríamos escondido nada. El aparato hará sus operaciones en perfecto cierre sobre sí mismo (incluida su magia —mecánica— retroalimentada), sin que pueda atribuírsele el que las haga, en ningún sentido inteligible, desde y con la soledad.

Despedido del mundo, el hombre no deja de estar ubicado topológicamente en él. Lo que le sitúa fuera es su potencia de mentarlo. En el mundo se puede estar con el conocimiento que gobierna el instinto, como el animal, en cuyo caso no se deja de pertenecer al mundo. Pero gracias a la mente que obra en el hombre pasa el mundo a ser pertenencia de él. El poder de la mente no consiste en asimilativo y pasivo saber, sino en reflexivo saber que sabe y en activa formación del mundo con arreglo a ese saber.

Es la diferencia señalada por Kant al contraponer el punto de vista del «cielo estrellado» que ofrece «el lugar que yo ocupo en el mundo exterior sensible», y el orden de la «conciencia», que «empieza en mi invisible yo, en mi personalidad». El primer espectáculo aniquila mi importancia, diciéndome lo que como «criatura animal» soy y debo al planeta de cuya materia estoy hecho. La segunda perspectiva «eleva mi valor como inteligencia infinitamente por

medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo visible» [8]. Lo que recuerda a Pascal cuando entre el «instinto» y la «razón» ponía la línea divisoria de lo animal y lo humano, enfatizando la grandeza del hombre dentro de su miseria, grandeza radicada en el pensamiento. «El hombre no es más que una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña que piensa». *Pensée fait la grandeur de l'homme* [9]. A esa caña pensante le ocurre que: *par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends* [10].

He ahí señalada la «idiótica» de la condición humana, que, sin embargo, no niega su ubicación sinéquica y simbiótica en el mundo.

4. *«Idiótica» de lo mental*

Extraña suerte es la del hombre en el mundo en busca de identidad. Ha creído encontrarla en la fusión con el cosmos o en el encuentro del «centro divino». Cuando esas referencias de identificación se oscurecen o alejan, hasta desaparecer, ha podido volverse hacia sus obras, imaginando encontrarla en los órdenes de cultura. También éstos se muestran ruinosos, y entonces acaba aceptándose por centro de sí mismo, acaso hasta único y sin nada más. Este hombre del hombre, de sí mismo, «hombre que sea para el hombre el ser supremo», [11], *homo homini deus* [12], se promete haber establecido por fin su causa en el debido lugar. Aunque ese *locus,* aparentemente el único seguro, es el que tiene suelo más movedizo. Al querer sustraerle a la fragilidad, lo que se ha hecho, por lo común, es reinstalarle en el mundo exterior fuera de lo humano. Al oscurecimiento o desaparición de los dioses y de los ideales sigue

8. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* IV, Wiesbaden 1956, 300; la cita, como es conocido, corresponde a la «Conclusión» *(Beschluss)* de la obra.

9. Pascal, *Pensées,* ed. cit., n. 344-347, p. 162-163.

10. *Ibid.,* n. 348, p. 163.

11. K. Marx, *Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie,* en K. Marx-F. Engels, *Werke* I, Berlin 1973-1974 391 (ed. cast.: *Contribución a la filosofía del derecho de Hegel,* en *Sobre la religión* I, Salamanca [2]1980).

12. La frase se ha repetido muchas veces desde Bacon; adquiere significado sistemático en Feuerbach: «homo homini deus est; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo» (L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Salamanca 1975, 300 y *passim*).

el oscurecimiento o desaparición del hombre que aspira a una identidad sin ideales y sin dioses.

Si, pese a todo, se aferra a ser dios de sí mismo, su causa queda suspensa en nada. Cuando Stirner opta exasperadamente por esa salida, al declarar: *ego mihi deus,* añade cómo, en efecto, «funda su causa en nada» [13]. A través de Nietzsche, Heidegger, Sartre... esa fundamentación en nada se convierte en identidad sin rostro, consagrando al hombre en la arista irrebasable de una «excelencia idiótica» en que se confunde la angustia suspensa en nada con la noche de soledad. Cuando la experiencia extrañadora alcanza ese radicalismo no queda recurso alguno para hacer algo con ella. ¿Tendrá sentido ese hacer algo con ella? Lo que con ella, sin esa radicalización, hicieron lo hombres fueron sabidurías cosmogónicas, religiones, metafísicas... Si ahora se alega que todas esas cosas están muertas, ello no quiere decir más que se nos deja con los problemas permanentes sin las que han valido por soluciones a ellos. En la medida en que se ofrece algún viso de respuesta a esos problemas, hay que admitir que en ellas, en esas respuestas, se hace lo mismo que se hizo siempre, aunque se haga de forma más endiabladamente refleja. Quien afirme en serio la muerte de esas cosas siempre hechas con la soledad sólo tiene esta alternativa: o instalarse con desaprensión perfecta en el contexto de estructuras exteriores corriendo un velo sobre la búsqueda e identificación de «causas de vida», como sobre una pesadilla, o aceptar como dote de la existencia la desinstalación total. En otras palabras: o banalizar al hombre, convirtiéndole en pieza insignificativa dentro de los contextos mundanos, o dejarle solo de cara a un destino ante el que cualquier hacer se resuelve en «pasión inútil» [14]. El primer miembro de la alternativa lo sostiene el pensamiento de positividad que encuentra y deja reposando todas las realidades —también al hombre— en la sólida y maciza fábrica de lo objetivo, en el caso de que esa fábrica no se interprete como juego de contingencias sin centro ninguno. Para el miembro segundo sale a primer plano el

13. Max Stirner, *L'unique et sa propriété,* Paris 1978 (ed. cast. citada). El libro comienza por esa declaración, que es el título de su primer apartado: «yo he basado mi causa sobre nada» (p. 27 s).

14. «Ainsi la passion de l'homme est'elle inverse de celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutil» (J.-P. Sartre, *L'être et le néant,* Paris 1948, 708 [ed. cast. citada]).

momento de negatividad del sujeto y la conciencia, como lo fuera de la «masa» y lo «insólito». Se interpretará allí la soledad como un sentimiento arcaico, mientras en este otro caso será vista como ineluctable sino.

En lo «insólito» nos dicen su «solidez» las cosas del cielo y de la tierra. Lo «insólito» respecto al mundo, donde éste nos dice su mundanidad, es la mente. A esto se refiere el título del apartado cuando habla de la «idiótica» de lo mental.

* * *

Lo mental no se identifica con lo teórico, al menos no con la teoría *pura,* conforme queda arriba apuntado. Por unos momentos va a interesarme, sin embargo, la teoría. La aventura mental teórica se manifiesta de distintas maneras. Reduciría esas distintas maneras de lo mental-teórico, conforme dejé ya apuntado, a tres: a) saber; b) pensar; c) conocer.

a) El *saber* se alcanza de oídas, se recibe pasivamente y constituye lo mental que podría llamarse oracular: tal saber equivale a creer.

b) El *pensar* se mueve en el interior del saber (creer), aunque se apropia activamente de los mensajes que comunica, elevando lo creído a discurso reflexivo. La actividad de la mente que consiste en pensar refleja el modelo del dinamismo natural, resultando de su entenderse con las cosas como productos de verdad. La actividad de la mente que consistía en saber, reflejaba, por su parte, el modelo dinámico de lo místico que traduce su presencia en prodigios. En el saber, lo inefable revela su cara en mitos. En el pensar, la revela en especulaciones. En todo caso, los oficios de la mente en acción de saber y pensar de algún modo se ejercen en solidaridad —*in solidum*— con el mundo, no como aventura insólita. De ahí que no se realice ahí lo que tiene de más propio (*ídios*) lo mental.

c) Mas pongámonos en el supuesto de que no hay oráculos a cuya escucha, pasivamente, podamos estar en orden con el centro cósmico; ni tampoco una razón inmanente en la naturaleza, que, desvelada, nos instale inteligiblemente en ella. Dejemos en suspenso tradiciones sapienciales y especulaciones naturales. Partir de esos supuestos significa dejarnos fiados *sólo* a lo mental. Frente a ese «sólo» de lo mental, cielo y tierra se sumen en la nada significativa. La aventura humana empieza del lado de acá de esa nada, en la

mente sola, cuya actividad se resolverá en estricto *conocer*. En tal supuesto es en el que la obra teorética queda expuesta a la soledad. Lo que haga con esa soledad no lo hará sin cielo y tierra, mas no porque en ellos encuentre premoniciones o dictados. Parece obrar como si secundara esos avisos, mas ello obedece a que se abre a estados de cosas impregnados de su propia acción. Esto no significa entender la mente como una abstracción o un fuera del mundo por esencia. Magnitud emergida en el curso de la evolución, interviene en ella como principio con fuero propio, es decir, idióticamente. Sus encuentros con la realidad son des-realizadoramente sobre-realizantes. Estas sobre-realizaciones evienen a imagen y semejanza suya.

5. *«Idiótica» sin coartada*

Si tomamos en cuenta ahora los modos como en la historia se ha vivido lo mental, en lo que afecta al espacio cultural de occidente, que sobre todo ha sido el considerado en estas páginas, observaremos cómo se ajustan a otras tantas experiencias de la soledad.

a) Queda disuelta en la *mentalidad sapiencial,* integrándose el hombre participativamente en el protector seno del todo.

b) La mutación del conocimiento operada por la *filosofía,* resolviendo el saber de tradición en pensar razonado, traía aparejado el encuentro con la soledad. Pero entendiéndose el pensar como una dilucidación de lo real, nacida y madurada en su seno, en términos de toma de conciencia de lo portador de razón en la entraña de la naturaleza, la soledad se producía en el ámbito del asombro sin contacto cn el desfondamiento de todo. Pudo la filosofía resultante conocer momentos de escepticismo, pero no de nihilismo. El soporte cósmico-naturalista estaba siempre ahí, provocando el esfuerzo de comprensión, pese a su fondo o a sus sorpresas de irracionalidad. Ello constituía más un estímulo que un límite. En términos generales quedaba bloqueado el acceso al estado de ánimo de angustia. La vida libre en alta mar, sin arriba y si abajo, no era asimilable por ánimos por principio congeniales con el *orden natural,* cerrado por el destino, protegido por los dioses o inmanente al ser mismo de las cosas. La soledad sentida en el caso no era condena a ella. Se vivió en efecto como recurso ascético para conformar la vida según el orden del pensar. Del pensar sacaba la reflexión argumento capaz de llevar realidades y sucesos a concordar con lo «des-

de siempre», sobre unos u otros supuestos, preordenado. El hombre tenía su morada segura en un mundo cuya consistencia le venía de los principios. Dentro de ese mundo pensado en orden sobre modelo arqueológico, como cuestión última, quedaba superada también la soledad.

c) Esta última, la soledad, constituirá la atmósfera del *conocer* que recibe expresión en la *ciencia* (no precisa o solamente la ciencia positiva), en cuanto ésta surge y se desarrolla sin protecciones de autoridad y sin apegos naturales. El mundo «desencantado» que la impregna y en el que se sostiene nada se dice con las ansias del hombre de tener raíces y encontrar sentido para su vida. Instalarse en un mundo cuya imagen procede de la ciencia significa romper con toda suerte de «alianzas animistas» (Monod), de modo que el «alma» se encontrará enfrentada a espacios poblados de «gélida soledad» [15].

Pero hay otro aspecto de la cultura occidental que viene a incidir en el tema deparando el destino en soledad. Si en lo anterior se ha seguido la línea de discurso que deriva de la racionalidad griega, ahora interesa aludir a las consecuencias que conllevan las creencias bíblico-cristianas.

En efecto, la soledad podría pasar a ser protagonista al entrar en escena una concepción del mundo «des-naturalizadora», cuando la mirada se ve obligada a ver, a través de lo que la filosofía nos ofrece como mundo, la nihilidad, la procedencia de la nada, y la nada misma penetrando a los seres de ese mundo consistentes en su inconsistencia, es decir, contingentes. Esto ocurre al imponerse a la reflexión la óptica creatural religioso-cristiana.

El cristiano empieza viviendo ese nuevo y extraño estar en la existencia como *sapientia tradita,* como fe. En todo caso, la fe es una opción en soledad, en la «noche» de la naturaleza y sus potencias. Gracias a ella se libra de la angustia de su proveniencia e instalación en la nada. La protección del todo divino, su origen, le acogía, anticipando en la esperanza la seguridad de su creencia. Lo

15. El rechazo de cualquier forma de «simbiosis» del hombre con el universo es en Monod taxativo; de forma que debe despertar de una vez de su milenario sueño de vinculación animista —en la forma que sea— con la naturaleza «para descubrir su soledad total». Y esto lo hace en nombre del «conocimiento objetivo» y del espíritu de la ciencia (J. Monod, *El azar y la necesidad,* Barcelona 1971, 186, y todo el cap. final; cf. Th. Dobzhansky, *Diversidad genética e igualdad humana,* Barcelona 1978, 95-96).

inefable se hace valer *praesentissime,* pero a la vez *secretissime* (san Agustín, *Confess.,* I, 4, 4). En todo caso, el hombre se desvanecería en la inconsistencia y en la nada que es su raíz, de no estar Dios en él, o mejor él en Dios: *nisi esses in me..., nisi essem in te* (*Ibid.,* I, 2, 2). Dios —*vita animarum, vita vitarum*—, es en el hombre más él que él mismo: *tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (*Ibid.,* III, 6, 10-11). Los hombres que aman la vida sin Dios aman una *vita mortua* (*Ibid.,* V, 8, 14).

En ese contexto se inscribe la moral, que no es tanto una terapéutica del alma avivando la virtud de la naturaleza, cuanto una soteriología, cuya salud viene de Dios en la muerte de todo lo natural, que sin aquella salud es nada: *moriar, ne moriar* (*Ibid.,* I, 5, 5). El «cuidado del alma» en que se resume la filosofía no brota aquí del asombro ni queda suspendida en la duda. Anida en el *inquietum cor* que vela por una existencia procedente de Dios y que sólo tendrá sosiego dándose a él (*Ibid.,* I, 1, 1). La existencia cristiana se sabe venida de la nada. Enfrentada a ella, de suyo es existencia en soledad, que, sin embargo, es vencida en el encuentro y descanso en Dios.

Es cierto que el pensamiento creacionista bíblico, al entrar en relación con el naturalista griego, se sentirá inducido a interpretar la realidad reforzando la relación entre lo creado y su principio creador, debilitando y hasta eliminando su razón creatural. La naturaleza recobra entonces su fuero, salvando su distancia del misterio divino mediante «razones necesarias». Reaparece así el necesitarismo naturalista pagano, interpretando al maestro de la verdad filosófica —Aristóteles— a través de un «filosofismo» amparado en la autoridad del comentarista Averroes [16]. Sabemos que para Aristóteles la soledad no era atributo de los hombres, pero sí de los dioses. El dios descansa en lo augusto de su soberana soledad. La soledad del hombre, sacado de la contingencia y finitud e integrado en la necesidad universal, queda, si no evacuada, sí desvaída. Sus funciones en relación con la ética se minimizan, una vez que la aventura ética se resuelve en la necesidad metafísica, y se arropa en la convivencia política.

La exigencia ética, y precisamente de carácter soteriológico, era sin embargo algo que el pensamiento cristiano debía mantener co-

16. Cf. S. Alvarez Turienzo, *Incidencia en la ética de la condena parisiense de 1277:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía IV (1978) 55-98.

mo expresión del legado creacional bíblico. Contra la filosofía independiente y autárquica reacciona la teología reinstalando al hombre en la contingencia. Siendo criatura de condición ética, el vivir humano se resume en un discurso de salvación abierto desde la incondicionada libertad y soportado por la persona como *ultima solitudo*. La libertad definirá pues la esencia del hombre. Mas la soportará a la escucha de la vocación divina, que hará verdad la comunión con él, viniendo amorosamente al encuentro del hombre como don.

Para que la soledad caiga sobre el hombre como destino irrebasable basta dar el paso secularizador de ese legado. La naturaleza-madre dejó de acoger en su seno al cristiano, venido de la nada y suspendido en su contingencia creatural. La protección y seguridad en el seno del padre le abandona cuando Dios se aleja y ya no se le tiende una mano salvadora. A la nada en el principio natural se suma la nada en el fin salvacional. Es esa noche por abajo y por arriba la que envuelve al hombre moderno entregándole a una soledad que ni pide ni puede ser resuelta. La entrada y toma de posesión de ese reino, o más bien la toma de conciencia de ese exilio, no se verifica de golpe ni se hace clara en un momento. Sólo a medida que ha ido desarrollándose el drama del protagonista en escena, tras las indicadas despedidas, queda claro el argumento de la existencia del hombre como aventura desde y en soledad. El documento de ese drama constituyó el tema de capítulos anteriores. Tematizado en distintas claves, no difiere el resultado. El hombre identifica su suerte con héroes simbólicos ya conocidos de antiguo: el temerario Prometeo, el resignado Sísifo, el infatuado Dionisos o simplemente el sinsentido: ser «pasión inútil» o ser-para-morir. En la suerte del hombre así descrita, si queda algo que valga por texto de la existencia habría que llamarlo una ética, pero carente de legitimación y justificación.

No han faltado ni faltan los reavivadores de mensajes que invitan al retorno a la naturaleza o anuncian reinos venideros.

Los mensajeros de nuevas moradas en la naturaleza o ingresos en el reino se mueven en la añoranza de lo «sólido». Lo que hacen es sustituir una consolidación supuestamente mala (la idealista que des-realiza la tierra) por otra consolidación crédulamente buena (la materialista que des-realiza el cielo). Tan buena o mala es la una como la otra. Esas «revoluciones» que se resumen en cambiar la radicación del hombre invalidan por igual su condición de «animal

de despedidas», y en el fondo dejan las cosas como estaban. En este sentido las llamadas «revoluciones» son hazañas muy conservadoras. En la divisoria de esa sustitución se conocerá la experiencia de la soledad pero con duración de interregno, sólo presente mientras dura el cambio de una instalación a otra. Tomar tales cambios por buenas revoluciones me parece un engaño. El acoso de la soledad no admite coartadas [17].

En suma, frente a la condición extraña del hombre en el mundo, frente al insólito evento de la mente, no hay recetas reductoras, no hay senos maternos ni brazos paternos que le acojan o le sostengan. Al menos, según la lógica de los acontecimientos en la modernidad.

Lo que así se alcanza a ver es que ningún empleo de la soledad es coartada definitiva contra ella. No tiene el hombre deparadas moradas en el mundo, de modo que pueda encontrarse aposentado y cómodo en ellas: ni moradas cósmicas ni históricas. Se vive en soledad, consistiendo ese vivir en la *ec-stantia* en ella. Ni los órdenes naturales ni los contextos culturales, en cuanto predispuestos y ya-ahí, dicen la verdad de lo que es el hombre, ni le dan su medida, ni son *locus* de su identidad. Si se presume que lo son, el «despedido» es el hombre mismo.

17. Contrástese con el desdén con que mira Nietzsche a las ideologías igualitaristas y socializadoras desde la altura de su soledad. Los «espíritus libres» se opondrán a los deseos gregarios, apartando de sí «el mal gusto de querer coincidir con muchos», dado que «lo que puede ser común tiene siempre poco valor». Y este pasaje, que apenas encubre como destinatarios a demócratas socialistas: «para decirlo pronto y mal, *niveladores* (no filósofos *nuevos* ni espíritus libres) es lo que son esos falsamente llamados 'espíritus libres' —como esclavos elocuentes y plumíferos que son del gusto democrático y de sus 'ideas modernas'—; todos ellos, hombres carentes de soledad, de soledad propia, torpes y bravos mozos a los que no se les debe negar ni valor ni costumbres respetables, sólo que son, cabalmente, gente no libre y ridículamente superficial, sobre todo en su tendencia básica a considerar que las formas de la vieja sociedad existente hasta hoy son más o menos la causa de *toda* miseria y fracaso humanos: ¡con lo cual la verdad viene a quedar felizmente cabeza abajo! A lo que ellos querrían aspirar con todas sus fuerzas es a la universal y verde felicidad-prado del rebaño, llena de seguridad, libre de peligro, repleta de bienestar y de facilidad de vida para todo el mundo: sus dos canciones y doctrinas más repetidamente canturreadas se llaman 'igualdad de derechos' y 'compasión con todo lo que sufre' —y el sufrimiento mismo es considerado por ellos como algo que hay que *eliminar*—. Nosotros los opuestos a ellos, que hemos abierto nuestros *ojos* y nuestra conciencia al problema de en qué lugar y de qué modo la planta 'hombre' ha venido hasta hoy creciendo de la manera más vigorosa hacia la altura...» (*Más allá del bien y del mal,* Madrid 1978, 67-69).

El ser y hacerse de la vida se sostienen y no sostienen en nada. Se sostienen en nada en cuanto que el alguien-hombre tiene en sí mismo su principio como existente personal: la persona no es una cosa, una realidad entre realidades. No se sostienen en nada porque dicho ser y hacerse entran en escena realizándose. Ni el ser ni el hacer del hombre son constitutivamente realidad (cosidad-facticidad). Pero cosas y hechos entran asuntivamente en el proceso activo de realización, que por eso es autorrealización. Y porque la conciencia no es un precipitado de objetos y eventos consolidados fuera se denomina autoconciencia. La autoconciencia y la autorrealización no son magnitudes hipotecables, ni inventariables, ni seriables, ni estadísticas. Ni tienen genealogía. De su carta de identidad no son sujeto las estrellas, como querían los antiguos, ni las entrañas (biológica, psíquica, socio-histórica...), como proponen los modernos. Por no tener el fuero de su identidad escritura dada en ninguna parte ni por nadie, el hombre es un ser autónomo en el universo, aunque no neutro a él. Lo mismo que ocurre con su soledad.

6. *Sin coartada, mas no en la impotencia*

El fenómeno soledad es en exclusiva humano, solidario de la condición del hombre en cuanto insuficiencia emancipada; frente a la insuficiencia animal necesitada y frente a la suficiencia divina autónoma. La acción emancipada hace al hombre semejante a Dios. La obra de esa acción —las humanidades— son su profeta. El proceso profético humanizador no es creativamente tético, es creativo-hipotético, esto es, inventivo. Proceso consistente en poner en acción, en lo otro fuera del mundo, lo uno del supuesto mundano.

La soledad no dice, pues, relación a la absoluta nada —la nada fuera de realidad, sin realidad—. Tal referencia a la nada es relativa, y afecta a la nada de humanidad. Esta nada se interpone entre lo a-humano sustentado en sí y la acción encarnada. Acción libre de y fuera de supuesto mundano, aunque no fuera para quedarse en la expresividad pura, que sería el vacío. El hombre es profeta del hombre en el mundo y con el mundo, disponiendo las *cosas* en *signos*. Puestas las cosas en acción son signos, adviene la *nova creatura* de un mundo del hombre y, en él, un hombre-del-hombre. No existe voz humana ni palabra de orden humanizador previos a esta inserción de los signos en la cosas, cuyo resultado y fruto es el

cosmos prosopopéyico de las humanidades. Fruto de un proceso educativo que tiene por valencias básicas lo estético, lo ético, lo religioso.

La existencia se ve en suspenso en la tensión entre *res* y *signum*. Su antítesis es la operativa en la autocomprensión que el hombre moderno tiene de sí mismo; no la expresada en aquel otro modelo, tentador desde antiguo, y que se manifestaba en la tensión entre un *exitus* y *reditus* [18]. Nos encontraremos todavía con la resistencia que este último modelo muestra para explicar el proceso educativo y humanizador antes de desaparecer. En cualquier caso, ese proceso no se explica con las opciones de «comisario» o de «yogui» [19]. El universo del «comisario» se cierra sobre sí mismo funcionando a las órdenes de una voz dictada. El universo del «yogui» es pura apertura al todavía no sin voz para decirlo. El régimen del «comisario» es sordo, quedando en él conjurada la soledad. La aspiración del «yogui» es muda, haciendo la soledad insuperable.

El hombre, profeta del hombre, queda abrogado en el régimen de «comisario». Se disuelve, se nirvaniza, en la aspiración del «yogui». La profecía humanizadora resuelta en el esquema *exitus-reditus* implica una delegación del obrar en algún hecho privilegiado, recayendo en la red de un dictado o régimen de «comisario». Tras el esquema *res-signum* se esconde el peligro de disociar el *signum* de toda referencia entrando en la vaciedad del «yogui».

La cuestión que a lo largo de todo lo dicho viene planteada es ésta: puesto que de todos modos la soledad está ahí, si se hace algo con ella y qué sea esto. Si tal vez lo que se hace es rescatar la cosa en signo, el hecho en acción, el ya en todavía, la opacidad en transparencia; en suma, las naturalidades en *humanidades*. Si esto

18. Ese esquema, supuesto del naturalismo griego, y sobre todo afirmado por los neoplatónicos paganos, ofrece una solución tentadora. Con ella coqueteó el propio san Agustín, no sin verse obligado a retractarse. Ahí se contiene la expresión de una de las «ontogenias» más sugestivas a la vez que sistemáticas. Ontogenia satisfactoria para la razón y acogedora para el corazón. Pero incompatible con la interpretación del mundo y del hombre en él en términos creaturales. Hemos de ver la relación que guarda la soledad del hombre con su condición de criatura. En la filosofía de identidad plotiniana no hay hueco para el hombre en soledad, a no ser la soledad de recogimiento del sabio, que, sin embargo, sabe que su existencia singular no es otra cosa que un momento emanado del Todo y en él resuelto.

19. Recojo esa contraposición de A. Koestler, *The yogi and the commissar*, London 1945; ver del mismo autor: *The lotus and the robot*, London 1960; *The act of creation*, London 1964; *The ghost in the machine*, London 1967.

puede hacerse de una vez por todas, al menos virtualmente, o si lo que define la condición del hombre no es justamente el tener que estar siempre puestos a hacerlo, de continuo en precario, pero nunca en el vacío.

Si la naturaleza, llanamente, fuera para el hombre su *ciudad*, la soledad quedaría neutralizada. El éxodo descubridor de *ciudades segundas* se acompaña de soledad, pero ésta queda vencida con el ingreso en la patria cuando el peregrinar en el desierto, si esto alguna vez sucede, acaba. Queda otra posibilidad, la de un peregrinar que siempre permanece, que no lleva a ninguna patria, a ninguna *tercera ciudad*. El vivir humano es ahí existencia que se resume en libertad, consagrada en soledad. Se pretende que esta posibilidad sea la auténticamente realizadora, pero ello es verdaderamente paradójico, puesto que tal realizarse, suspendido en nada, se resuelve también en nada. Cómo superar esa paradoja, sin que con ello entremos de nuevo en la neutralización de la libertad-soledad de la ciudad natural primera o en la cripto-neutralización de la ciudad cultural segunda, es toda la cuestión que decide sobre lo que se hace o cabe hacer con la soledad: cuestión de reconocer por una parte en activo su potencia; por otra, ver si se resuelve en acción inútil o se abre a empleos significativos, aunque no sean definitivos.

En resumen, las ciencias del hombre proporcionan información sobre su condición o naturaleza, información descriptiva o explicativa de lo que es, función propia de toda ciencia. Las respuestas que esas ciencias nos dan son del tipo: *somos* (los hombres): a) nuestra naturaleza (física, biológica, psíquica, social...), b) *somos* nuestra cultura (segunda naturaleza). El hombre es interpretado, en consecuencia, por ejemplo, en función de sus estructuras biológicas o en función de las estructuras socio-culturales. He ahí respuestas que describen o explican la identidad del hombre en el marco de mundanizaciones o socializaciones. Se medirá entonces la realidad del hombre por su radicación o adaptación al todo estructural desde el que o dentro del que se configura su entidad. La inadaptación o desenraizamiento le entregaría a la extrañeza generadora de ansiedad, llevándole a vivir en la angustia o en la neurosis. ¿Ha de resolverse en angustia o interpretarse como neurótica la vida que tiene su principio en la extrañeza de sí misma, condicionada por mundo y por sociedad, pero sin radicar en ellos o adaptarse a ellos? Esa extrañeza se experimenta enfermizamente só-

lo si no ha superado la relación infantil con dichos entornos. La madurez de la experiencia humana resulta de la apropiación de esa condición desprotegida en libertad, y el empleo de ésta en realidad, haciendo, conforme reza el dicho, «de la necesidad virtud».

La cultura que somos es nuestra cultura en cuanto asumida libremente desde la extrañeza de nuestra soledad. El *proprium* humano es su soledad y lo que desde ella y con ella hace, implicándola en mundanidades y socialidades. Lo que describen las ciencias del hombre es, por utilizar una muy significativa expresión religiosa, el «hombre viejo»; el «hombre nuevo» se produce en la nadificación de aquella vetustez, aunque recuperándola en el espíritu que supone el renacer de y en sí mismo. Son inhumanas la ansiedad, la angustia, y la neurosis padecidas. Pero esas experiencias dan vista a la verdadera situación original del hombre, que cuando es asumida, da acceso a lo propiamente humano. Tratar de resolver aquellas pasividades en mundanizaciones o socializaciones son respuestas al problema del hombre que implican «miedo a la libertad», y parejo «miedo a la soledad»; son capitulaciones.

II. El mundo del hombre: trasfondo religioso de la cuestión

1. *Sobre cómo la soledad es asunto cristiano*

Es un hecho que a la experiencia de la soledad en los términos descritos se ha llegado en el ámbito de la cultura occidental inspirada por el cristianismo. Intentaré mostrar el fondo religioso de todo ese asunto. Mas en primer lugar voy a hacer una lectura simplificada de Heidegger y Sartre, ya que son dos de los autores que más enfáticamente han subrayado la condición del hombre existente en soledad, para mostrar cómo la visión religioso-cristiana del mundo se encuentra al fondo de sus filosofemas. Naturalmente ese fondo religioso ha quedado subsumido en las propias filosofías, pero es cuestionable que éstas hubieran sido posibles en otro contexto cultural. Por eso, lo que voy a hacer, aunque como mera indicación, que no dejaría de tener interés desarrollar, es mostrar cómo hablan de lo mismo que habló la teología, sólo que en clave no teológica, en clave ontológica o antropológica. Que la noción de soledad sea cristiana no debiera sorprender, desde el momento que anda em-

parejada con las de persona y libertad, que lo son igualmente, como muchas veces se ha reconocido. Aunque todas ellas son nociones cristianas que acaban «volviéndose locas», como de las virtudes seculares modernas decía Chesterton.

Volveré aquí, pues, desde ese ángulo, sobre la actitud de algunos de los testigos de la soledad, que ya nos son conocidos; concretamente, Heidegger y Sartre.

Heidegger confiesa la originación teológica de su filosofía. Dentro de los lugares teológicos, su discurso se orienta por las doctrinas de la creación, la caída y la redención, convirtiendo en referencias metafísicas esas instancias dogmático-religiosas. Se ha dicho que su pensamiento recoge ecos de la sabiduría oriental. Creo que el legado de esa sabiduría pasa a él a través de la fe cristiana, y son los contenidos de ésta los que inmediatamente estimulan su reflexión.

Me parece que toda su discusión sobre el ser y la nada, tal como aparece en *Ser y tiempo* o *¿Qué es metafísica?,* tiene como trasfondo la idea de creación. Idea que se toma muy en serio y, secularizada, le sirve para llegar al ser originario y al encuentro con la nada. Puede así contraponer su metafísica a la griega, siendo esta última solidaria de un naturalismo que repugnaba la idea de creación. Frente al *ex nihilo nihil fit* puede afirmar que *ex nihilo omne ens qua ens fit,* gracias a que el ente es comprendido por el creacionismo cristiano a partir de la nada. Abstrayendo de Dios creador, pero manteniendo la condición creatural del mundo, queda abierto el camino para un filosofar en cuya lógica entran todos los momentos de la metafísica heideggeriana: cuestionamiento de la consistencia del ente, cuyo fondo es nada, así como de las metafísicas que desarrollaron el saber de ese ente como si fuera compacta y sólida realidad. El cuestionamiento afecta a la ciencia, a la lógica y la gramática que se mueven en el supuestamente sólido elemento de ese ser ya constituido. Los pensadores cristianos, entre ellos san Agustín, habían subrayado la nihilidad de que está afectado todo lo mundano en razón de su ser creatural. Nihilidad disipada al quedar referida la creación a Dios, presente de continuo en su obra, y sólida ésta, aunque no en sí misma, sino en la asistencia y presencia del Creador en ella.

Dejando a Dios fuera de juego, el mundo queda traspasado de nihilidad. Sobre ese supuesto procede la reflexión de Heidegger, como si no hubiera más que tomar en cuenta. El resultado es un

producirse del ser suspenso en la nada de continuo anonadante. Arreglárselas en esa situación, abiertos a ella en la angustia, da la medida de la condición del existente-hombre. La doctrina de la creación enseña que la naturaleza no es ninguna instalación, que la naturaleza no está ahí de siempre, segura y amparadora, para ser nuestra vivienda. Como tampoco fuimos instalados por un creador bondadoso en el paraíso, nuestra vivienda es la intemperie, en el gran mar sin sostén ni por abajo ni por arriba. Se nos niega, pues, la seguridad primera en un mundo naturalmente acogedor ya ahí desde siempre o creado para darnos acogida. Y se nos previene contra la seguridad segunda de los mundos hechos tras gustar el fruto prohibido. La seguridad primera era ilusoria. La seguridad segunda es vana. El fondo de esa vanidad y de aquella ilusión es nuestra morada sin morada. Nos sabemos fuera de la naturaleza y del paraíso, sin arraigo en la inocencia natural y sin apoyo en la bondadosa mano de Dios. Pertenece a nuestra naturaleza no tenerla, no ser naturaleza. Pertenece a nuestra condición creatural no tener creador, no ser en la presencia y asistencia de Dios. Rechazamos las reinstalaciones naturalistas o las restituciones creacionistas. Si hay un pecado original su fuente se encuentra en el origen del todo, en la raíz misma del existir. Este pecado no tiene redención. Pero como coincide con la esencia de nuestra condición, asumirlo como lugar de identidad de la existencia es lo honesto, y todo lo demás será superchería. De lo que tenemos que redimirnos —a propia cuenta— es de la superchería que supone instalarnos en alguna redención inducida, sea auto o heteroinducida. Tal redención nos instalaría en la inautenticidad. Si cabe hablar aquí de alguna forma de redención ésta consistiría en recharzarla en cualquiera de las formas en que se nos da cumplida. Desechar tales instalaciones es redimirse en la autenticidad: una forma de redención que implica aceptar que no hay redención. Creación, caída, redención, aquí secularizadas, interpretando su texto teológico en clave metafísica, expresan toda la verdad de la filosofía de Heidegger.

Si volvemos la vista a Sartre desde ese escenario de soledad óntica, nos encontramos con otra no menos decisiva. La cuestión en Sartre se plantea en ámbito antropológico. Es en el hombre y por él como viene la nada al mundo. La soledad le sale al paso de frente, ante sí. No como otra cosa que sí mismo, sino como su propia condición, anonadadora en cuanto se pone en juego la conciencia y resultado de ese ponerse en juego. El hombre de Sartre es el tra-

sunto secular del Dios cartesiano. Se produce en el espesor opaco de las cosas, que vienen a ser como el no-mundo todavía. Entra en escena el hombre y produce ante sí la nada. De ella hace mundos a voluntad, que son como nadas de nada.

Son dos actitudes mentales opuestas las que se ponen de manifiesto en las posiciones Heidegger-Sartre. La del primero reproduce la disposición de las sabidurías, trae de los orígenes su fuerza y pone al revés, esto es, en el vacío, el principio lleno de las tradiciones religiosas. La actitud mental en cuestión se resuelve en un «pensar» que extrae todo su mensaje de la tradición, pero a la que no atribuye legado alguno; en ese pensar se «repite» la tradición desde la raíz. La actitud de Sartre se pone de parte de la disposición que ha dado origen a la ciencia. No está vuelta a los orígenes ni significa poner el «mundo al revés». Todo se queda sin verso e inverso. La actitud mental resulta aquí de una conciencia que no tiene antes, que segrega como positividad puras creaciones perfectamente determinadas en su facticidad, mas sin de qué ni para qué. El único «al revés» es la conciencia misma que trabaja en dirección contraria a la naturaleza, si la palabra naturaleza conservara aún algún significado. Ese trabajo de la conciencia es el propio del «conocer» de la ciencia. En contraste con éste, el pensar de Heidegger se podría decir «natural», de llamar a la nada radical la matriz o naturaleza del ser. De ahí que Sartre deba ser entendido en línea con el movimiento progresivo de la reflexión moderna, mientras que Heidegger se apunta a la reflexión arcaizante que, como se ha dicho, imita el curso de las sabidurías. Heidegger narra la eveniencia del mundo desde nada. Sartre determina mundos de nada y para nada.

Me pronunciaría por una solución que consuena más con Sartre que con Heidegger. No interesa que este último sea más profundo, más abarcador, más lleno de los intereses seculares de la metafísica. Esa metafísica se ve menos tolerada por el modo de pensar que define al espíritu de la modernidad en que vivimos. Aunque Sartre mismo quede distante de lo que a la sobria reflexión humana le es dado «conocer». Como Heidegger queda lejos igualmente de lo que la tradición metafísica ha entendido por sobrio «pensar». Uno y otro han desarrollado antiteologías, con los métodos teológicos. Las teologías al revés que nos ofrecen han de ser reducidas a escala humana. Operar con nociones como las de «ser desde la nada» o la «nada del ser» nos invitan a aceptar identidades de principio que, pese a todos los esfuerzos elucidatorios, no se dejan sustanciar.

Si la opción que hago consuena más con Sartre que con Heidegger, ello tiene que ver con la actitud mental, con el modo de reflexión sartrianos que apuntan hacia «conocer», frente a la reflexión heideggeriana que se sume en «pensar». Mas en cuanto a los contenidos estaré más cerca de Heidegger. Entenderé que el mundo es el lugar de desafío hecho al hombre, al que tiene que responder extravagantemente, desde nada y sin nadie. Su respuesta tiene condición de principio, instaurando en sus medidas, desde la nada de ellas, cuanto propiamente quiera llamarse mundo. En cuanto entiendo al hombre implicado significativamente en el mundo, apruebo las críticas de Merleau-Ponty a la desaforada extravagancia libertaria de Sartre.

Por referirme directamente al título de este apartado, insistiré en que el que la soledad sea asunto cristiano resulta de tomar en serio la creación. El mundo y el hombre en él no están de siempre ahí, sustentados en una autosuficiencia hacia dentro, se entienda esa autosuficiencia como orden eterno o como perenne proceso que viene a ser desde un algo al que no se le da principio. El cristiano sabe que está suspenso en la contingencia, detrás de la cual —del universo contingente— hay *de suyo* nada. Que haya el universo tiene su razón en que hay un fuera del universo. La mente cristiana está por tanto en disposición de plantarse ante el universo como si nada, y extrañarse de que el universo exista como todo, no ya de encontrar extrañas muchas cosas, o todas una por una, en el universo. El ánimo que experimenta la condición creatural de todo puede tomar por fuera ese todo, puede hacer la experiencia de pensarlo como extraño. Y, en esa experiencia, quedar insustentado por nada en el universo, en la soledad para sí de esa experiencia. Al lado de esta extrañeza o asombro los que pudieron experimentar los griegos con su mundo eterno, con su naturalismo de acá o su uranismo de allá, no pudo tener más que un significado secundario. Lo primario era estar en un dentro del que no tenía sentido ninguno salir, donde era un sinsentido plantearse la cuestión de tomarlo desde fuera. La mente griega estuvo dominada por la necesidad y se desenvolvía dentro de ella. Esto lo vio con claridad la filosofía de la «duda», con sus raíces en la teología cristiana de la última edad media, que se tomó en serio el ser teología y pensar desde Dios, no desde la necesidad —causalidades— del mundo, bajo la forma de unos u otro arreglos con el naturalismo o con el uranismo paganos. El final de la edad media, que es cuando se de-

sarrolla esa teología, es la época que da lugar a una invasión de la soledad. Y Descartes, con su «duda» universal, es buen testigo de lo que era un pensar, aunque secular, desde supuestos cristianos. En cuanto a la filosofía de la «sospecha», siempre que la suspicacia sobre la buena fe de la conciencia resuelve su denuncia en nombre de una realidad cuyas estructuras o procesos la condicionan o determinan, para hacer pie en esas estructuras o procesos, dándolos por lo existente sin más, por lo real desde siempre, nos retrotrae a la forma precristiana de pensar. Entonces deja de tener sentido la soledad como estancia radical del hombre; o bien, dado que en algunas de esas filosofías se exacerba la experiencia de soledad, ello quiere decir que sus denuncias no se hacen en nombre de una base necesaria desde siempre, sino en nombre de una contingencia radicalizada, que deja el mundo suspenso en nada, y más allá del mundo, en el caso de filosofías ateas, hay nada.

Y otro punto tengo que añadir, que, después de lo dicho en apartados anteriores, no requiere explicación. Es el de que el saber como estricto «conocer», por tanto la comprensión de la mente y de lo mental en la forma que igualmente queda expuesta, sólo se hace posible en el supuesto de dicha concepción creatural cristiana. A falta de ese supuesto, el saber no podrá librarse de ponerse en ejercicio en términos de «pensar» o bien de «creer». Creer aquí no es lo mismo que fe. Porque *fe,* en sentido fuerte, es la de un creyente que se reconoce en condición creatural y asume esa condición. En este contexto, aquella teología sobre la cual yo personalmente abrigo sospechas es la que no hace de esa fe su asunto primordial [20].

20. Habla Hatzfeld de la dificultad que encuentra el simbolismo místico para ser aceptado, incluso por la teología, «en un tiempo en que la filosofía de Wittgenstein quisiera aceptar experiencias extraordinarias, pero negando la posibilidad de traducirlas al lenguaje ordinario». Ante esa situación, los teólogos, de tener que ver con el mundo del que habla el lenguaje ordinario, tienden a poner en clave mundana su lenguaje sobre Dios y se nos habla entonces del pan nuestro de cada día. Hatzfeld cree oportuno recordar a ese respecto a los místicos, cuanto más que sus experiencias siguen estando presentes en las «especulaciones de pensadores como Karl Jaspers y Paul Tillich, que subrayan su efecto purificador, o como Martin Buber, cuyas raíces judías le hacen mantener muy decididamente la relación amorosa entre un yo y un tú personales en toda experiencia que se pueda llamar mística. Ciertos católicos modernos distan más de la luz que estos filósofos porque buscan la experiencia 'mística' en el contacto con la comunidad y los problemas sociales...» (H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre mística española,* Madrid 1968, 31-32). Sobra recordar la función de la fe en el camino místico de un san Juan de la Cruz. ¿Que a

Lo cual corrobora, por el lado epistemológico, lo que resulta de la consideración ontológica a partir de la creación. El modo de saber por fe contribuyó a diferenciar el conocer del pensar en el sentido siguiente: el saber de fe invoca como criterio de verdad una revelación positiva, que consta en un «libro». Esto enseñó lo que era un conocer de principio, no gnósticamente impregnando el cosmos, ni tampoco naturalísticamente producido por él. Al recabar el cristiano su propia «filosofía», es aquella *philosophia Christi,* que, por ejemplo, Erasmo contraponía a la de las sectas de los filósofos, a los que les manaba de ocultos fondos de la naturaleza [21]. La *philosophia Christi* se sabe de dónde viene, y se tiene de ella tanto mejor conocimiento cuanto con más pureza se abre el espíritu a su razón de principio. El saber de fe puede considerarse el modelo en lo religioso de lo que el conocer profano intentará hacer en la filosofía y en la ciencia seculares: que serán tales si alcanzan en el dominio de la razón la seguridad de principio que la fe conseguía en el de la revelación. Así pues, el *status* epistemológico del conocer estricto, como saber de principio y controlado, de la filosofía y la ciencia modernas, se explica por el trasfondo del saber de fe propio del pensamiento religioso, concretamente el cristiano. El «fundamentalismo» religioso sirve de modelo epistémico en su esfera para el «principialismo» científico en la suya.

Todo ello recibiría apoyo de tomar en consideración —por el lado antropológico— la extraña manera de ser hombre significada en serlo como cristiano. El nombre de «cristiano» no se refiere a una categoría de individuos dentro de la sociedad. Las distintas categorías de hombres en la sociedad caracterizaban a unos u otros grupos o etnias —griegos, romanos, bárbaros...— diferenciados por características de nacimiento o de cultura, de las cuales resultaban separaciones hondas, pero nada extrañas ni misteriosas. Pero la diferencia que suponía el ser «cristiano» hacía «temblar», como obser-

esa «religión mística» se contrapone la «ético-profética» de raigambre bíblica? ¿Que la mística conduce a un conformismo extático? Martin Buber también había leído a los profetas. F. Kierkegaard recela de los «especuladores» a la baja, que renuncian a instalarse sin más en la fe, y que se afanan solícitos por ir «más allá» de ella («Prólogo» a *Temor y temblor*).

21. He citado el nombre de Erasmo en relación con la *philosophia Christi*, pero la cosa viene de san Pablo. (Para Erasmo véase su *Enchiridion o Manual del caballero cristiano;* en forma incisiva y breve, del mismo, *La Paráclesis o exhortación al estudio de las letras divinas,* ed. Dámaso Alonso, Madrid 1971).

va Spicq, citando *El Evangelio de Felipe,* 64. El mismo autor recuerda que los cristianos se conocían también por el nombre de «santos», santificados, separados de lo profano. En la Roma pagana se los veía como una aberración respecto al hombre normal, como gente aparte en un especial y profundo sentido, y hasta como enemigos del género humano. Ellos se aceptaban como los que «no son de este mundo» (Jn 17, 16)[22]. También la antropología, concretamente la moderna, emancipada de la religión, ha de entenderse sobre el modelo de esa extrañeza del hombre en el mundo que enseñó a concebir la *autognosis* cristiana. Desde ahí ha de explicarse su subsecuente relación con el mundo y su compromiso con la sociedad, con la cultura, con la historia. Puntos sobre los que existen hoy las más groseras tergiversaciones y las mistificaciones más embrolladas. Para transformar por esos medios el mundo no se hace imprescindible el cristianismo; si la cosa hubiera de terminar en eso, el aporte cristiano hasta podría considerarse un estorbo, como de hecho así se ha solido hacer. Pero ésta no es cuestión para dilucidarla aquí.

2. *Algo más sobre ese fondo religioso*

Por las fechas en que Hiedegger escribía *Ser y tiempo* redacta Max Scheler su obra *El puesto del hombre en el mundo.* En ella se nos dice que «en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad»[23]. Esa problematicidad resulta de que se experimenta en el mundo como un fuera del mundo, «excéntrico a la naturaleza». Reproduzco un pasaje que ya nos es conocido.

> Comparado con el animal, que dice siempre 'sí' a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad. En comparación también con el animal (cuya existencia es la encarnación del filisteísmo), es el eterno 'Fausto', la *bestia cupidissima rerum novarum,* nunca satisfecha con la realidad circundante, siempre ávida de romper los límites de su ser ahora, aquí y de este modo, de su 'medio' y de su propia realidad actual[24].

22. C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el nuevo testamento,* Madrid 1977, 3-48, en especial p. 3, 12, 49.
23. M. Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos,* Buenos Aires 1957, 26.
24. *Ibid.,* 85.

Siendo de la condición del hombre verse «instalado fuera de la naturaleza», reacciona con el estado de ánimo del «estremecimiento», interrogándose por su puesto en el mundo. No pudiendo considerarse como parte del mundo, ni circundado por él, ni arropado en cosa alguna, «hunde su vista en la nada, por decirlo así. Descubre en esta mirada la posibilidad de la 'nada absoluta'», provocando la pregunta ulterior de «por qué hay un mundo». Ante esta pregunta, en la condición del hombre fuera de la naturaleza, avistando la posibilidad de la nada absoluta, aparece la conexión entre «la conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios», formando una «indestructible unidad estructural». En el contexto de esa estructura el hombre afirma su centro «fuera y más allá del mundo» [25]. Pero sin que se le brinde en ese «allá» un término convertible con un «acá», algo como nueva morada en la que se vea acogido. También en Scheler las ontoteologías, de algunas de las cuales hace la correspondiente reseña crítica, son recursos engañosos para librarse del «estremecimiento» del sentirse fuera, frente a la nada, en la soledad. De la «excentricidad» brota la «admiración»; de ahí surge el «poner en movimiento su espíritu cognoscente para aprehender lo absoluto e insertarse en él; éste es el origen de la metafísica». Scheler deja constancia de cómo ese camino de la metafísica fue recorrido por «pocos pueblos». Fue más seguida la alternativa del «impulso de salvación», propio de las religiones.

Lo que como equivalente de esas instancias ofrece Scheler es una inserción y realización del hombre en el «principio del universo». Una forma de conciencia de Dios, que, en la fase en que escribe esta obra (dando de lado al teísmo) retoma «la vieja idea de Spinoza y Hegel» o tantos otros.

> El *ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre,* en el *mismo* acto en que el hombre se contempla fundado en él. Sólo hemos de reformar en parte esta idea defendida hasta ahora de un modo excesivamente *intelectualista.* Este *saberse* fundado es sólo una consecuencia de la activa decisión *tomada por el centro de nuestro ser de laborar en pro de la exigencia ideal de la 'deitas',* es una consecuencia del *intento* de llevarla a cabo, y, *al* llevarlo a cabo, de *contribuir a engendrar* el 'Dios', *que se está haciendo* desde el primer principio de las cosas, y es *la compenetración creciente del impulso con el espíritu.* El lugar de esta autorrealización o, mejor dicho, de esta autodivinización, que *busca* el ser existente por sí y

25. *Ibid.,* 132.

> cuyo precio es la 'historia' del mundo, es, por lo tanto, *el hombre, el yo y el corazón humanos.* Ellos son el *único lugar* del advenimiento de Dios que nos es accesible... *El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican...* El espíritu y el impulso, los dos atributos del ser, *no están en sí perfectos....,* sino que *se desarrollan* a través de sus manifestaciones en la *historia* del espíritu humano y en la evolución de la vida universal [26].

Esa es la metafísica del Scheler en el caso. Metafísica que «no es una institución de seguros para hombres débiles y necesitados de apoyo». Más bien supone en el hombre un «espíritu enérgico y elevado». En ella se autocomprende el hombre como siendo «parte en la lucha por la 'Divinidad' y coautor de ésta» [27]. La identificación de algún otro lugar que pueda suponer su morada, su seguridad, alguna forma de superación definitiva del nihilismo, sea por referencias a lo ideal o bien a lo natural, queda relegada como propia de conciencias tímidas e infantiles.

Para lo que aquí interesa, la soledad queda instalada en el corazón mismo de la existencia del hombre. Soledad nunca superada. Con ella, sin embargo, el hombre hace su destino, coincidiendo con el proceso autodivinizador universal. Esta concepción es presentada como una metafísica. Tal metafísica consuena con la alciónica disposición del ánimo que nos proponía Nietzsche. El eco de las ideas de Scheler, aunque rebajado su acento épico, puede percibirse en Ortega. En cuanto a Nietzsche, si bien Scheler, en la obra mencionada, le critica en razón del sacrificio que hizo del espíritu al impulso, es claro que no se comprendería fácilmente a este último sin la presencia inspiradora del primero. Lo que ahora hay que añadir es que, con más razón que en el caso de Nietzsche, según la interpretación de Heidegger, la metafísica de Scheler se resuelve en una interpretación moral. De modo que aquello que Scheler hace con la soledad es «ética». De la soledad sólo hay una salida, que hasta puede llamarse «amparo»:

> Hay para nosotros un «amparo»; es el amparo que encontramos en la obra íntegra de la realización de los valores en la historia del mundo hasta el presente, en la medida en que ha promovido ya la conversión de la divinidad en un 'Dios'. Mas no deben buscarse

26. *Ibid.,* 137-138.
27. *Ibid.,* 139.

nunca en último término certidumbres teóricas *previas a esta autocolaboración*. Ingresar personalmente en la tarea es la única manera posible de *saber* del *ser* existente por sí [28].

La obra de la que se han tomado los pasajes transcritos no concordará con la ortodoxia cristiana, mas no por eso deja de tener un trasfondo religioso.

De cualquier modo se entienda el drama o el problema de existir —poner en obra la verdad, perderse en pasión inútil, inyectar humanidad en el mundo...—, se resuelve siempre en aquello que el hombre hace con su des-amparo.

La instalación en desamparo, hecho de experiencia común, por cuanto el hombre de hoy conoce la del nihilismo, hace ver que las patrias onto-teológicas, sean materiales sean ideales, pueden resultar engañosas. Caer en la cuenta de ese hecho es sentirse sumido en la condición de no tener nada a qué agarrarse, ni arriba ni abajo. No se sortea el engaño sustituyendo las referencias celestes por las terrestres. Puede ser ilusorio creerse seguro al estar suspendido de arriba en el hilo o cordón que él mismo no se asegura en parte alguna. Pero ¿se disipa la ilusión remitiéndonos a un abajo, a una base que sólo es segura si se decreta autosustentada? ¿Cuál es el sostén o apoyo en que se pretende fijada la punta de alfiler que todo lo apoya o sostiene?

Salvo, pues, quedar en el vacío intermedio de la nada, asumiéndola como la única e irrebasable condición del hombre, caben a éste dos opciones: la de infra-cogimiento o la de sobre-cogimiento: de orientación «arqueológica» en el primer caso y «escatológica» en el segundo.

Aparecen ahí términos que, en efecto, han venido estando vinculados a las religiones. Bien religiones «místicas», que se viven en comunión con un *arjé,* con unos principios, que pueden ser arquetípicos fuera del tiempo o arquiprácticos identificados con el tiempo. Bien religiones «proféticas», que se abren a un tiempo realizador que haga verdad en esperanza el *télos* del «reino». Cuando se descartan las religiones, porque los dioses se dicen muertos, aquello mismo que en ellas, en las religiones, estaba en juego es lo puesto en juego en las formas de pensamiento que inevitablemente

28. *Ibid.*, 139-140. Cf. J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979.

nos traen ecos de las tradicionales teologías, ahora en forma de sabidurías seculares. En esas sabidurías se apela también a lo «absolutamente otro», que la fenomenología de la religión nos presenta como el espacio de lo «numinoso», lo «santo», Dios.

Lo numinoso, según la descripción que hace de su experiencia Otto, se manifiesta como *mysterium tremendum,* como *fascinans,* como *augustum* [29]. Esos aspectos de la fenomenología de lo religioso no admiten disociaciones. Pero uno de sus momentos puede ser subrayado frente a los demás, incluso resumir toda la esencia de lo numinoso. La religión consistirá en el sobrecogimiento ante el misterio; o bien en la fascinada adhesión a su adveniente plenitud; que corresponden al entusiasmo o a la jovialidad.

Interprétese todo ello en los contextos del pensamiento anteriormente reseñado y tendremos, por una parte, la constelación Kierkegaard-Heidegger, que se abre al misterio de Dios o del ser en actitud de «terror y temblor», desde la nada en la angustia; por otra, la constelación Nietzsche-Ortega, que se abre a la radicalidad del ser —la vida— en disposición alciónica o de jovialidad.

Cuando no hay religión, el pensamiento secular sigue interesado en lo mismo en que se interesaron las religiones.

¿Qué pensar de lo religioso que entra ahí en cuestión cuando ya no hay religiones; cuando, con las religiones, desaparece la concepción normativa, esto es, moral, de la existencia, de la que aquéllas pasaban por fundamento? Lo que queda es el arte: visiones estéticas de la realidad. Son en efecto cosmovisiones estéticas las que el pensamiento radical contemporáneo, particularmente el del presente, nos da por sustituto de las marginadas ontoteologías. La cosa empieza en Hegel, por más que se refiera al viejo arte como a algo ya sin significado para nosotros. Nietzsche está en su papel cuando encarna la «metafísica de artista» bajo la inspiración de Dionisos, contra la metafísica del orden y de la razón inspirada en Apolo [30]. El pensar de Heidegger es, según sus

29. R. Otto, *Lo santo,* Madrid 1981, 24 s; cf. R. Caillois, *L'homme et le sacré,* Paris 1950, 41-44.

30. En el «Ensayo de autocrítica» que Nietzsche antepuso como prólogo a la tercera edición (1886) de su obra primeriza *El nacimiento de la tragedia...,* que escribiera tres lustros antes, nos habla de la «tarea a la que este temerario libro osó por vez primera acercarse: ver la ciencia con la óptica del artista, y el arte, con la óptica de la vida» *(El nacimiento de la tragedia,* Madrid 1973, 28).

propias declaraciones, poetizar [31]. El componente estético da forma también a la creación orteguiana. En cuanto el pensamiento radical no deriva a cosmovisiones de resolución estética ello obedece a que lo encontrado como básico pasa a ser interpretado en términos de positividad. Así en los radicalismos que se dicen científicos, como los de Marx o Freud. Pero aquellos marxistas o freudianos que advierten el peligro de esa positivación se han cuidado de prolongar los elementos que en la intuición de origen de sus maestros da hacia la *praxis* viva o acción creatriz. De nuevo entonces las concepciones resultantes toman forma estética, pudiendo servir de ejemplo los casos de Bloch o Marcuse [32].

Ahora bien, en esas cosmovisiones estéticas ocupa puesto central y privilegiado la causa del hombre. De ahí la tendencia a autodefinirse todos y cada uno de esos movimientos —no es excepción el que provoca Heidegger— como humanismos. Pero el corazón de todo humanismo es una ética. De forma que es resolutoriamente ética lo que también el hombre contemporáneo viene haciendo con su soledad. Las reservas que frente a la ética muestran algunos de sus representates es meramente táctica. Tiende a marcar la «diferencia» con aquella otra ética, entendida como moral, que venía siendo solidaria de las teologías y metafísicas, que, pretendiendo ser expresión de los profundos intereses del hombre y secundar su causa, eran en realidad el encubrimiento de ésta y la muerte de aquéllos. Así al menos se supone.

La propia teología ha padecido la seducción de estos humanismos. En cuanto lo ha hecho, se hace difícil distinguir entre un «teólogo» ateo como Bloch y ciertos teólogos religiosos. Heidegger ha podido suscitar un fuerte movimiento de recuperación teológica [33].

31. Aparte de su obra: *¿Qué significa pensar?,* Buenos Aires 1972, ver *Carta sobre el humanismo,* Madrid 1966, en cuya página primera se plantea esa cuestión.

32. Por lo que hace a Bloch basta consultar su primer libro significativo, *El espíritu de la utopía;* en cuanto a Marcuse, véase la segunda parte de su obra *Eros y civilización.* En el mismo contexto habría que entender la obra de G. Lukács, interesado a todo lo largo de su vida en cuestiones estético-literarias, y que termina sistematizando su pensamiento en una *Estética.*

33. Como es sabido, Bultmann se beneficia de la ontología existencial de Heidegger para su interpretación de la Biblia, así como Moltmann toma en cuenta las intuiciones de Bloch. Un estudio sobre la convergencia de filósofos y teólogos en torno al tema salvacionista es el de G. Sauter, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion,* Zürich 1973.

Y son del todo patentes las concomitancias entre el humanismo de ciertos neomarxistas y el divinismo de teologías que explícitamente se inspiran en Marx. Resulta también difícil entender esas teologías fuera de contexto ético, de lo que puede ser exponente Paul Tillich [34].

La especie de teólogo en la inmanencia que fue Karl Jaspers, aunque entiende al hombre inmerso en el destino de la comunidad estatal, cree que ello no implica renunciar al protagonismo personal, en virtud del cual, con el antihegeliano Kierkegaard, piensa que ante las decisiones nos encontramos «últimamente solos» [35]. Ellul resume sus posiciones teológicas en «Etica». Aunque se mueve en el seno de una comunidad de fe, rechaza que haya libertad colectiva: «la libertad es acto individual». Nadie puede realizar una acción libre por su vecino: «asumir la libertad es acto en solitario». Bien que el actuar libre entre en la esfera del amor; y «amor significa no poder considerarse en soledad» [36].

Lo últimamente dicho lleva a concluir que, cuando se entra a hablar de las cosas importantes y radicales concernientes al hombre, aunque puedan variar las claves del discurso empleado —discursos estético, ético, religioso—, aquello de que, en todo caso, se trata apunta a los problemas últimos de los que se ocuparon siempre teólogos y místicos. Añadiríamos en consecuencia que lo que el individuo hace, en definitiva, con la soledad, efectivamente, es religión. Lo que ocurre es que en el mundo secularizado del presente la religión se disfraza, expresándose en cosmovisiones estéticas, más comúnmente éticas o, genéricamente, filosóficas: «en las religiones

34. P. Tillich, *El coraje de existir,* Barcelona 1973; Id., *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns. Schriften zur Ethik und zum Menschenbild (Gesammelte Werke* III), Stuttgart 1965. El título «Fundamento religioso del obrar moral» es traducción de «Morality and beyond», es decir, «Moralidad y más allá» o trascendencia.

35. K. Jaspers, *Philosophie* II; *Existenzerhellung,* 1932, 364 s.

36. J. Ellul, *Ethique de la liberté* I, Genève 1973, 307. Recuérdense los ya citados versos de Machado: «un corazón solitario no es un corazón» (*Poesías completas,* Madrid 1979, 277). Eco Machado de Unamuno, «una persona aislada deja de serlo. ¿A quién en efecto amaría? Y si no ama no es persona». Entendiendo que «cuanta más personalidad tiene uno, cuanto mayor riqueza interior, cuanto más sociedad en sí mismo, menos rudamente se divide de los demás» (*Del sentimiento trágico de la vida...,* en *Obras completas,* Madrid 1966, 210. Sobre la relación entre los dos autores ver A. de Albornoz, *La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado,* Madrid 1967).

aparece bajo el nombre de Dios esto que en filosofía surge como problema de fundamento para el mundo»[37]. Son en todos los casos las mismas cuestiones últimas las que entran en juego. Para el diálogo con ese mundo secularizado me parece que tiene hoy relevancia especial la expresión de esas cuestiones en clave ética. No trato con ello de disfrazar la religión bajo el ropaje de una ética, o de hacer una ética que pase por religión. Lo que sugiero es que se cuestionan cosas afines, aunque planteadas y resueltas en planos heterogéneos. La reducción de esa heterogeneidad puede ser tentadora, pero aquí ha de quedar rechazada. El acercamiento de esos planos en las páginas que anteceden se ha hecho tan sólo por si contribuye a esclarecer el argumento que nos ocupa, y para indicar cómo, *de facto,* lo que era religión, cuando no desaparece, ha venido a ser ética.

Pero dejemos ya este asunto. Añadiré algo que, enlazando con la parte primera del capítulo, prepare el desarrollo del siguiente.

* * *

Entiendo que pueda haber resistencia a admitir en la vida del hombre el protagonismo de la soledad que vengo sugiriendo. Antropólogos y sociólogos nos muestran cómo los actos, los hábitos y el carácter de los individuos están condicionados o determinados por las ideas y prácticas de los grupos a los que pertenecen. Y no puede negarse que en ello hay gran parte de verdad. Mas la interpretación socializada de los individuos, si tal vez explica lo que normalmente ocurre en el comportamiento de la gente, nada dice de los momentos iniciales desde los que vino a establecerse esa normalidad. El origen de todas las cosas humanas está marcado por discontinuidades, por cortes respecto a lo que es o se da por natural, o por artificial, pero en estados y funciones que se encuentran ahí desde siempre, inmemorialmente. La negativa a rememorar la historia —la individual o la colectiva— hasta dar con las preguntas sobre lo originario, en realidad mata la historia. Encontramos tan «natural» que haya sociedad y que en ella nos movamos como en nuestra casa, que puede no ocurrírsenos inquirir el *cómo* es que la haya, siendo así que es un fenómeno realmente extraño. Que haya sociedad, en el sentido fuerte del término, es algo que solamente ocurre allí donde el hombre mismo ha tomado cartas en el asunto

37. J. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?,* en *Obras,* VII, Madrid 1945, 334.

de hacerla. Esto en cuanto a los orígenes. La mutación que hizo del hombre un hombre está en el origen de su forma de la vida en sociedades. De ellas recibe humanidad, pero antes ha tenido que poner esa humanidad allí. Aunque sobre esta cuestión me he explicado lo suficiente. Así como también me he referido a que el asunto no se ventila sólo y de una vez en los orígenes. El hombre es una criatura inventiva. Ninguno de los momentos de la historia salda cuentas finales para que ya desde entonces nada nuevo suceda bajo el sol. La negativa a hacer memoria sobre la novedad en el pasado se acompaña de la que se niega a esperar novedades en el futuro. Sin embargo en la historia ingresan de continuo ideas y prácticas nuevas; en ocasiones esas ideas y prácticas son revolucionarias. No sólo en la historia, también en la biografía de los individuos. Toda idea nueva equivale a una mutación mental. No había nada de ella antes y entra a conformar la realidad, al menos por lo toca a la humana, después. La inventiva humana rompe con la continuidad. Toda idea nueva, así como es desnaturalizadora, es también desocializadora. No tiene su fuente en los dictados heterónomos del grupo, sino en la autonomía del agente que, al encontrarse con ella, entra en tierra de nadie, él solo y fuera de lo que se reconoce como normal. Si la sociedad es madre de sus hijos hace bastante chapuceramente su obra, dado que los mejores de entre ellos, los que han acreditado alguna excelencia, han sido, en uno u otro grado, contestatarios de su normalidad. No ha solido recibir buenos tratos su inconformismo, pero la mudanza generada por él acaba abriéndose camino, y la tierra de nadie en la que se ingresó llega a ser «tierra nueva» ganada para la humanidad.

Reflexiónese en lo que pasa en la biografía de una persona cuando llega a tener un verdadero arranque creativo o cuando una experiencia la lleva a «mudar» de vida, a reformular todo su mundo espiritual o —caso privilegiado— a eso que se llama «convertirse». Las «mutaciones» así originadas no obedecen las órdenes de ningún amo. Son ellas las que constituyen un nuevo punto de partida.

Cuando Helen Keller (caso recordado por todos los antropólogos), ciega y sorda a los dieciocho meses, llega, a los siete años, a asociar con objetos las sensaciones que le provoca su maestra, deletreando palabras en la palma de la mano, y cae en la cuenta de que esas palabras son nombres disponibles en común para la comunicación, se siente como saliendo de la noche para ingresar en un

mundo extraño y maravilloso; todo lo cual ocurre en un repente, como en una revelación, que, si le descubre posibilidades antes insospechadas, deja sumida en nada toda su existencia anterior. He ahí la experiencia, vivida casi en estado puro, de comenzar a existir desde la soledad.

La historia de la filosofía y de la ciencia nos ofrece abundantes ejemplos del efecto revulsivo que produce el encuentro con nuevas ideas: Platón, en el ágora ateniense escuchando a Sócrates, como antes éste leyendo a Anaxágoras; Descartes en la meditación nocturna de su campamento de Neuburg; Malebranche, leyendo a Descartes; Hobbes, leyendo a Euclides; Kant, leyendo a Hume... Ejemplos de «conversiones» mentales que mudan desde la raíz el curso de unas vidas. Parecido significado, aunque de más hondas y amplias consecuencias, tienen las «conversiones» religiosas, como la que sigue a la «gran iluminación» de Buda en el bosque de Uruvela; o la fulminación de Saulo en el camino de Damasco. San Agustín, que experimenta ese doble tipo de «conversión», describe sus efectos como los de una mutación en «otro hombre». Así, ante la transformación intelectual que provoca en él la lectura del *Hortensio* ciceroniano, afirma que sus aspiraciones y deseos se combinaron en otros: *vota ac desideria mea fecit alia (Confess.,* III, 4, 7); mientras su conversión religiosa, tras leer un pasaje de san Pablo, disipa todas sus dudas, envolviéndole en una luz de seguridad (*Ibid.,* VIII, 12, 29). La experiencia de esas mutaciones equivale al ingreso en una «nueva vida». El sujeto que pasa por ellas queda fuera de su mundo habitual, y la realidad toda se modifica a su mirada, como si en su forma vieja careciera de sustancia y de figura, y como si la existencia fuese una re-creación, un re-nacimiento, desasistida de las habituaciones y naturalidades vetustas; puesta a vivir de nuevo y para lo nuevo.

10
La prisa por el «reino» y la «differentia»

«La idea de una civilización no represiva será discutida no como una especulación abstracta y utópica». «...Que el paraíso sea creado otra vez sobre las bases de los logros de la civilización».

(H. MARCUSE)

«El deseo de realizar el cielo en la tierra ha producido siempre el infierno».

(K. POPPER)

1. *Cautiverio, éxodo, reino*

La condición humana en el mundo se refleja en la tensión entre un «de dónde» y un «a dónde». Puede representarse esa tensión en los símbolos de «cautiverio», «éxodo», «reino». Simbología que no ofrece conceptos demasiado claros, pero sí un marco atrayente y, al menos para la imaginación, lleno de sentido.

Un punto de apoyo para esa simbología en nuestra cultura occidental, en cuanto ésta tiene raíces judeocristianas, se tiene en los relatos bíblicos. También se encuentra ese apoyo en la literatura clásica y, sin ir tan lejos, en las ideaciones o ensueños de todo hombre normal. Pero empecemos por lo bíblico. Allí encontramos un «éxodo» primitivo del hombre del paraíso, que ciertamente no era un cautiverio, pero sí un jardín cerrado. Más carga significativa tiene el «éxodo» de Abrahán, *desde* Caldea *hacia* el país que había de mostrársele en el que fundaría una gran nación (Gén 12, 1-2). La despedida del paraíso parece terminar en «éxodo», aunque queda entreindicado algo así como la llegada a un nuevo edén. A Abrahán se le promete una patria. Pero es llegando a Moisés donde vemos la historia humana (y la vida individual) como tendida

entre los polos de un «éxodo» y un «reino», dejando atrás el «cautiverio».

¿Qué pasa con Moisés? Resulta que recibe ese nombre de la hija del Faraón, dado que —echado al Nilo—, por ella «fue sacado de las aguas» (Ex 2, 10). Moisés es adoptado y pasa a pertenecer a la nación de los egipcios. Aunque, vistas las cosas a la luz de su futura misión, el nombre puede ser traducido en forma activa, como «aquel que sacó fuera»; en este caso, a los suyos, librándolos del «cautiverio». Liberación que no se hizo sin el acoso del miedo al futuro, en una peregrinación por desiertos, aunque bajo la promesa de ir a la tierra que «manaba leche y miel». Los rescatados, en medio de su necesidad e incertidumbre, recuerdan los ajos y cebollas de Egipto, reintroducen sus dioses protectores, murmurando contra su caudillo por haberles metido en aquella gesta de despedida, que les privó de la seguridad, aunque en la esclavitud, para mandarlos a la soledad de una peregrinación sin objetivo tangible: «mejor era servir a los egipcios que venir a perecer en el desierto» (Ex 14, 11-12) [1].

Sobre esos episodios hay hoy mucha letra escrita. Yo sólo quiero apoyarme en ellos para empezar a decir algo sobre el «de dónde» y el «a dónde» de la condición humana. En tales episodios puede leerse la suerte del hombre, tanto en lo que afecta al individuo como en lo que se refiere al pueblo, a la sociedad, a la especie. Su examen permite distinguir varios momentos. 1) El de estar echados a las aguas, que puede entenderse como dominados por la naturaleza prehumana. 2) Ser «sacados» —éxodo 1— de allí, como nuevamente nacidos, para ser integrados en la familia egipcia, que se da por patria y puede ser nuevo cautiverio. 3) «Sacar fuera» —éxodo 2—; salir Moisés de la disciplina de su nación adoptiva, y

1. Cf. E. Voegelin, *Order and history* I: *Israel and revelation,* Louisiana State University Press 1976, 392-395; sobre la «solitude with God» de Moisés, p. 401. C. Spicq, *Vida cristiana y peregrinación según el nuevo testamento,* Madrid 1977; el cap. IV, p. 103 s, examina el significado del éxodo de los judíos de Egipto; en las pp. 114-115 recuerda con Filón la condición del hombre, arrojado del edén, «como un fugitivo, sometido a eterno exilio»; en la «Introducción» presenta la universal «condición itinerante del hombre», puesta de relieve en otras culturas, concretamente en la griega: «la metáfora de la peregrinación aplicada a la vida espiritual es un lugar común de la antigüedad, citando a los pitagóricos, el cuadro de Cebes, Plutarco... (pp. IX-XI). El cap. III, p. 49 s se titula «La vida cristiana es una peregrinación», y empieza recordando cómo los bautizados «no son del mundo» (Jn 17, 16), sino que «su ciudad está en los cielos» (Flp 3, 20).

sobre todo sacar a los que son esclavos en ella. 4) Camino de la patria prometida. Cautiverio, éxodo y reino aparecen ahí bien dibujados. Pero a Moisés sólo le fue dado avistar la tierra de la promesa, no entrar en ella. Esto tiene su importancia para lo que se dirá más adelante. Porque, al menos para él, quedó en suspenso la cuestión del «a dónde». Como indicando que el camino de la libertad, en las condiciones reales de la vida, empieza y acaba en éxodo.

Pero dejemos de hablar en figuras, al menos en figuras bíblicas, y vamos a pasar al uso de palabras corrientes. Voy a tocar aquí —nada más tocarlos— varios puntos sobre este mismo tópico partiendo de información más a mano.

1. Los estudios antropológicos y, en general, las ciencias del hombre se han ocupado de la enigmática forma que éste tiene de existir; por una parte viniendo de la naturaleza y adaptándose a ella, por otra, extraño, haciendo creativamente su vivir. De un lado, acomodado en el orden de la sociedad; de otro, poetizando órdenes ideales o sentidos nuevos para la vida. En términos de Allport podría hablarse aquí de doble aspecto de la conducta, por él llamados «adaptativo» y «expresivo» [2]. Aunque el significado que el autor da a este aspecto segundo, que relaciona con la estructura personal profunda y obra espontáneamente y sin deliberación, puede ser ampliado, hasta hacerlo coincidir con toda la creatividad de la vida. La duplicidad de aspectos podría entenderse de modo diferente, como la que existe entre conocimiento y vida, pensando que el conocimiento —no la vida— es el factor de éxodos. El propio relato del *Génesis*, en el que se describen las circunstancias de

2. Ya citado *supra:* G. W. Allport, *La personalidad. Su configuración y desarrollo,* Barcelona 1966, 538-545. Lo «expresivo» y lo «represivo» no tienen por qué ser opuestos insociables, aunque de hecho pueden actuarse disociadamente. Escribe Allport: «Cada uno de los actos que realiza una persona tiene un aspecto expresivo y un aspecto adaptativo (de enfrentamiento con el mundo), pero unas veces predomina el primero y otras veces el segundo» (p. 539). Páginas más adelante: «Se afirma que la tragedia de nuestra cultura estriba en el creciente predominio de lo adaptativo sobre lo expresivo, que tiende a quedar suprimido» (p. 544-545). Este último caso es el que se considera en el texto, en el que, por lo demás, no se trata de desarrollar ni siquiera aplicar la doctrina de Allport. Otras teorías de la personalidad operan con nociones parecidas, incluido Freud, del que se hablará enseguida, al distinguir entre los «procesos primarios» del *id* y los «procesos secundarios» del *ego*, si bien la dependencia que ahí se supone del «yo» respecto al «ello», o la forma en que se hace, puede ser discutible. Consúltese, en el mismo libro de Allport, el capítulo en que estudia la teoría de los estratos de la personalidad (p. 174 s).

expulsión de la pareja adánica del paraíso, simboliza estas cosas: comer los frutos del árbol del conocimiento dio lugar al éxodo original.

Las ciencias del hombre han insistido en subrayar el aspecto de adaptación. «La psicología americana no ha desarrollado una teoría comprehensiva de la expresión..., es, en general una psicología de 'reacción'», escribe el propio Allport (p. 543). En cambio se han interesado por el aspecto expresivo filosofías como la existencialista o las teorías antropológico-sociales que se conocen como «crítica de la sociedad». Así, por lo que toca a esto último, los componentes de la «Escuela de Francfort», Horkheimer o Adorno, y muy particularmente Marcuse, por cuanto la obra de éste es una denuncia sistemática de la sociedad organizada en términos adaptativos o represivos. Cada hombre y cada sociedad pueden entenderse desde esa duplicidad según que domine en su ámbito la organización o la libertad. El drama de todo movimiento artístico creativo es que, si empieza en el ágora, acaba en la academia. Como el drama de toda revolución es que, si empieza liberando energías reprimidas, termina organizándolas. Esto lo conocen muy bien lo disidentes, bajo los regímenes políticos paternalistas o autoritarios. Como lo conocieron los antiguos profetas cargados de impulso expresivo, frente a los reyes amigos del orden establecido.

Sirvan esas indicaciones para mostrar cómo en los más diversos campos la aventura biográfica e histórica se teje entre un cautiverio y un éxodo. Aquí me interesa el esquema formal de esa aventura, no la identificación de su «moisés», que yo he identificado en la *mente*. Sobre lo cual quiero añadir todavía un par de cosas.

a) Se ha escrito que «sólo después del exilio y de la dispersión los judíos toman conciencia explícita y sistemática de la conciencia moral individual»; las mismas circunstancias que alentaron el movimiento del profetismo. Algo semejante ocurre en Grecia tras «el exilio y la dispersión» ocurridos al desaparecer la autonomía de la *polis* y el antiguo orden a que la *polis* daba forma. Nacen entonces las escuelas de la filosofía helenística para llevar un mensaje de consuelo a las almas que debieron afrontar la vida refugiándose en la conciencia individual. Esa experiencia se teoriza en los epicúreos y en los estoicos. En los medios estoicos se piensa que nace para occidente la noción de conciencia moral. Pues bien, tanto en un caso como en otro, ese movimiento de entrada en sí mismos de los hombres para arreglar los asuntos de vivir ante su propia conciencia, define épocas en las que sale a primer plano la experiencia de

la soledad, de lo que ya se ha hecho cuestión en capítulos anteriores. Experiencia de la soledad que —vale la pena repetirlo— conlleva una exacerbación del interés ético.

b) La segunda cosa que deseaba añadir es que, de todos modos, tanto en el individuo como en la sociedad, para discurrir armónicamente, han de darse los componentes adaptativo y expresivo integrados. La justa proporción entre ellos será difícil de alcanzar, pero no es ésa la menor de las tareas morales. A la vista de lo que resulte podrá decirse si el empleo de la soledad o aquello que se ha hecho con ella ha sido estéril o fructífero. Vale la pena mencionar siquiera aquí la tendencia actual de las ciencias humanas cuando intenta ser comprensiva, interesada justamente en encontrar los caminos de esa armonía. A eso se aplica el propio Allport. La línea de ese pensamiento puede verse representada, por ejemplo, en la corriente psicológica que se autodenomina «humanista», o en la antropología filosófica que no se radicaliza en nihilista. Cito al caso los nombres de Maslow, Murphy, Rogers, Bertalanffy, Polanyi..., Scheler, Merleau-Ponty, Ortega y Gasset...

Pero vuelvo ahora a la cuestión relativa al esquema «cautiverio, éxodo, potencialmente reino», para aludir al modo como incide en esa simbología el pensamiento psicoanalítico, por una parte, y, por otra, el pensamiento sobre la historia; es decir, la comprensión dinámica del individuo y de las sociedades. En uno y otro caso se esquematiza ese proceso dinámico en esferas de actuación y etapas formativas que reflejan la díada, y más frecuentemente la tríada, de aquellos momentos que se dirigen del «cautiverio» al «reino».

2. La corriente del psicoanálisis se muestra particularmente interesada —y cree ser entendida en ello— por bucear en las profundidades del alma. Lo que saca a flote en sus averiguaciones es perturbadoramente ilustrador respecto a lo que la condición humana tiene de escindida, de lo uno y lo otro, de expresividad y adaptación. En Freud, la expresividad instintual regida por el «principio del placer», frente a la adaptación impuesta por el régimen de la conciencia, del yo, que representa el «principio de la realidad». Esos dos principios funcionan en acuerdo frágil. Así es que el mundo está lleno de individuos y sociedades en las que las pseudosatisfacciones neuróticas vienen a llenar el hueco de las satisfacciones espontáneas al verse éstas reprimidas [3].

3. S. Freud, *El malestar de la cultura*, en *Obras completas* III, Madrid 1968, 59.

El paraíso originario bloqueado se remeda en un paraíso inventado. Un mecanismo semejante —sublimación— explica cómo nacen y maduran los frutos de la ciencia, de espaldas a las exigencias de la vida. El principio de la realidad trabaja a costa del principio del placer. Se sacrifica la vida para que tenga lugar la cultura. Y ello tanto ontogenéticamente, en la educación, como filogenéticamente en el proceso de socialización. «Si la evolución de la cultura tiene tan trascendentes analogías con la del individuo, y si emplea los mismos recursos que ésta, ¿acaso no estará justificado el diagnóstico de que muchas culturas, o épocas culturales, y quizá aún la humanidad entera, se habrían tornado 'neuróticas' bajo la presión de las ambiciones culturales?». Freud habla, al aventurar estas suposiciones, de «analogías». Al interpretar hechos culturales concretos, por ejemplo el hecho religioso globalmente tomado, no duda en emparentarlo con la neurosis. Para lo que aquí interesa: el hombre hace su vida fuera de las fuentes de la vida. De ahí aquella última página de su escrito *El malestar de la cultura,* que, en tono de modestia no valorativa, recoge ecos de la crítica hecha por Rousseau a «las artes y las ciencias». «He procurado eludir el prejuicio entusiasta según el cual nuestra cultura es lo más precioso que podríamos poseer o adquirir, y su camino habría de llevarnos indefectiblemente a la cumbre de una insospechada perfección. Por lo menos puedo escuchar sin indignarme la opinión del crítico que, teniendo en cuenta los objetivos perseguidos por los esfuerzos culturales y los recursos que éstos aplican, considera obligada la conclusión de que todos esos esfuerzos no valdrían la pena y de que el resultado final sólo podría ser un estado intolerable para el individuo». También considera el punto de vista contrario: «contaría con toda mi comprensión quien pretendiera destacar el carácter forzoso de la cultura humana...». Freud nos deja en ese lugar sin una última palabra que decir: «me falta el ánimo necesario para erigirme en profeta ante mis contemporáneos, no quedándome más remedio que exponerme a sus reproches por no poder ofrecerles consuelo alguno. Pues, en el fondo, no es otra cosa lo que persiguen todos: los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos» [4]. Lo que sí nos ha dicho es que el hombre es el pájaro que vive fuera de su jaula. El acento de su obra es pesimista, y su buceo en las profundidades del alma y

4. *Ibid.*, 64.

de la historia humanas constituyen una incitación a seguir, sea doloroso o no, el camino del conocimiento y la cultura.

Algunos de sus seguidores no han eludido el carisma profético y, a partir de sus descubrimientos, nos han ofrecido expectativas de futuro cargadas de efectos consoladores. Siguiendo el impulso profundo de la obra de Freud, Marcuse, por ejemplo, nos abre el camino hacia un reino de utopía [5]. Pero no voy a insistir en este punto reducible a aquel movimiento que mira al establecimiento de una «nueva alianza» entre naturaleza y hombre que suture las escisiones inducidas en la historia por sus «pecados».

Sólo voy a mencionar un par de nombres más que subrayan la condición excéntrica del vivir humano a base de una fraseología que nos recuerda el simbolismo del éxodo de las aguas o de la servidumbre bajo los egipcios. Me refiero a las doctrinas de Sandor Ferenczi y Otto Rank, por seleccionar algunos. El primero se interesa por la «evolución del sentido de la realidad» en el niño. Empieza hablando del estado «paradisíaco» en que se encuentra el embrión

5. Véanse sus obras *El final de la utopía* y, más temáticamente, *Eros y civilización*. En este último libro se anticipa como realidad futura lo que Freud entreveía en esperanza escéptica: «sólo nos cabe esperar que la otra de ambas 'potencias celestes', el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario» (*El malestar de la cultura*, p. 65). Sobre lo que el hombre ha solido hacer hasta el presente nos lo dice en otro lugar de su obra: «Cada vez que el hombre se siente insatisfecho de su presente —y esto sucede muy a menudo— se vuelve hacia el pasado, esperando ver realizado allí el eterno sueño de la 'edad de oro'. Probablemente siga hallándose todavía bajo el hechizo de su infancia, que una memoria harto parcial le evoca como una época de imperturbable bienaventuranza» (*Moisés y la religión monoteísta, Ibid.* III, p. 233; sobre esa forma de evasión a edades de oro en el pasado, o el sustituto de utopías en el futuro, se añade algo más en el texto). La enseñanza de Freud contiene una versión psicológica de lo simbolizado en el «cautiverio» y en el «éxodo». La dinámica de la vida arranca del cautiverio del «ello» para entrar en el cautiverio del «super-yo» (como Moisés sale del oscuro elemento de las aguas del Nilo para ser absorbido por el aparato de la sociedad egipcia). El camino del éxodo se le encomienda al «yo», pesando sobre él el tirón de origen, y al que —Freud al menos— no le promete la patria. En cuanto a Marcuse el ciclo se cierra y queda completo: al éxodo le espera el reino. No entiende como cautiverio las fuerzas del subconsciente, no son un «ello» extraño, sino el hogar donde trabajan las fuerzas que espontáneamente se abren hacia la libertad y la gratificación. El verdadero cautiverio es el de los egipcios, expresión de los sistemas represivos de nuestras sociedades. Suprimida o reducida al mínimo imprescindible esa represión, el éxodo será como un gozoso juego que preludia la imperturbable bienaventuranza de una edad de oro de futuro.

en el seno materno. El nacimiento modifica esa situación, y empieza el forcejeo de adaptación o dominio de un mundo extraño, cuyas fases no es cuestión de recordar, pero que son otros tantos pasos de alejamiento de aquel primer estado, hasta alcanzar el pensar y el obrar objetivos. No sin que de continuo esté presente la añoranza de la unión original perdida, que el estudio de casos psicopatológicos pone particularmente en evidencia.

Más chocante es el tema del «trauma de nacimiento» expuesto por Rank, al cual asocia la sensación o sentimiento de angustia, prototipo de todo estado de angustia ulterior. En opinión de Rank, el hombre, a lo largo de su vida, se ve dominado por la aspiración inconsciente de restablecer la feliz y paradisíaca situación de la existencia intrauterina. Pero entiende, inspirándose para ello en la filosofía idealista alemana (Fichte, Hegel), que la conciencia orienta en otra dirección el desarrollo. La individualidad llega a sentirse opuesta a la naturaleza. A su vez la voluntad, sobreponiéndose al instinto, se afirma a sí misma oponiéndose a la autoridad. Se reproduce así el fuera de las aguas y el fuera de la servidumbre de los egipcios. Asociada a esta existencia separada se halla la culpabilidad, como si la oposición a la naturaleza, a los padres y a la sociedad fuera algo pecaminoso; algo cuya redención buscara abrirse camino restituyendo las cosas al estado original. En estas condiciones el proceso de cultura podría verse a luz ambigua, como lo veía Freud. Los frutos de la ciencia, conforme enseñan las religiones, están viciados en su raíz. Fuera de la solución de renunciar a esos frutos, restituyendo la unidad con los orígenes por los vínculos vitales del amor y la sexualidad, quedan dos salidas: la del vulgo, que prefiere la adaptación y servidumbre dentro de la convencionalidad, y la del hombre superior, el artista, que trasciende su mal, sigue su camino, expresándose creativamente en su obra que es su redención [6].

6. Para estos puntos, en el contexto general del pensamiento psicoanalítico, véase D. Wyss, *La escuela de psicología profunda desde sus principios hasta la actualidad,* Madrid 1964, 141-149, 326-336, 417 s. La génesis de la conciencia moral o simplemente de la moral cual la propone Freud me hace pensar en la situación de soledad. Liberados los hermanos en la horda primitiva del padre, el hecho no provoca en ellos la espontánea expresión o ralización de sus instintos. Lo que se provoca es la ausencia o el vacío, descubriéndose culpables. La conciencia de culpabilidad se convierte en principio del que deriva la moral. Pero no se explica bien ese principio sin ver implicado en él la conciencia moral. De modo que ésta puede erigirse —y de

El psicoanálisis, que ha revelado lúcidamente en muchos casos las fases que sigue el proceso de desidentificación del hombre con respecto a sus orígenes naturales, ha aplicado terapias diversas para redimirle del supuesto mal, el secular «mal del alma». Freud se abstenía con sobrio distanciamiento de dar recetas redentoras. Entre sus seguidores han abundado los que no han retrocedido ante ese aventurado paso. Entonces coinciden en proponer nuevas alianzas que, unas veces en el recuerdo, otras en la promesa, tientan con los frutos del árbol de la vida, en añoranza del paraíso o en expectación del reino.

3. Es, por otra parte, sorprendente la constancia de ese esquema triádico en la interpretación del ser y desarrollo de la especie, esquema encerrado en la simbología del cautiverio (eventualmente paraíso), éxodo y reino. A base de él opera —ha operado—

hecho así lo hace— en potencia legisladora autónoma. Se ha relacionado alguna vez esa situación con la que da lugar en Kant a la formulación del imperativo categórico, que sólo ocurre tras la reducción a silencio de la empírica antropológica (cf. C. Geets, *Psicoanálisis y moral sexual*, Madrid 1963, 37). En esa página escribe el autor citado: «la equivalencia con la moral kantiana salta a la vista. Aquí (Freud), como en Kant, aunque en un contexto totalmente distinto, no hay ley moral sino en conflicto con las disposiciones naturales; no hay autoridad sino en dialéctica con los impulsos; para comprender su esencia, 'conviene considerar a la voluntad en lucha con las disposiciones naturales'» (cit. a V. Delbos, *Introduction à Kant. Fondements de la métaphysique des meurs*, Paris 1967, 39). «La moral a primera vista significa la aparición de una instancia que se enfrenta a la espontaneidad del hombre para hacerla entrar en razón». Aunque no puede forzarse la comparación: «donde Kant establece un principio primero, original e intrínseco... descubre Freud un proceso secundario, derivado, extrínseco, que arranca de una historia conflictiva» (*Ibid.*, 37-38). Con la situación de soledad pueden relacionarse las experiencias de fracaso de integración de la personalidad tal como las explica la corriente culturalista del psicoanálisis norteamericano: la frustración de la necesidad de seguridad, en Sullivan; en conflicto interior generado por los conflictos que existen en la sociedad, en Horney. Situaciones también derivadas, pero determinantes de un extrañamiento radical (M. Dufrenne, *La personalidad básica. Un concepto sociológico*, Buenos Aires 1972, 23-24). *Peer Gynt*, en la obra de Ibsen, es recordado por W. Reich como la expresión del hombre desarraigado de lo natural y no solidario de lo convencional (cultura), frente a cuya soledad Reich propone una renaturalización sin cesuras en los instintos (Geets, *o. c.*, 48-53). Con salvedades, es el camino que sigue Marcuse, en *Eros y civilización*, tratando de poner continuidad entre lo instintual y lo cultural, reformulando a Freud y oponiéndose a la autonomización de la cultura de la mencionada corriente psicoanalítica americana. Estos intentos resultan sugestivos, de donde su fuerza de contagio. Otra cosa es que den efectivamente cuenta de la realidad. (Respecto a Freud, ver *Tótem y tabú* y, especialmente, *El malestar de la cultura*, en *Obras completas* III, Madrid 1968, 59-65).

la reflexión sobre la historia, aun allí donde alguno de los momentos es preterido. Suele ser preterido, bien el primero, bien el último, o ambos a la vez. Lo obvio y palpable es el experimento de la vida humana como éxodo. Instalarse en la condición de éxodo, sin otra perspectiva, siempre y cuando éste sea sentido como tal, significa el encuentro con la soledad. Más lo corriente es relacionar la etapa de éxodo con patrias de origen o de destino.

Toda concepción de la realidad que haya pretendido una visión abarcadora del universo y del destino humano en él, ha integrado de algún modo esos tres momentos. No hay un solo gran sistema de pensamiento, como tampoco ninguna propuesta de causa humana salvadora, que no realice esa integración. Lo que en el fondo está en juego es, si se quiere empezar llamando así, una visión religiosa de la realidad. Pero como lo que en ella se juega es el destino humano, «cómo llevar una vida digna de ser vivida», puede dejarse entre paréntesis el momento religioso y unificar esa común voluntad de sentido bajo el nombre de ética, equivalente «mundano» de las sabidurías religiosas. También para espíritus no formalmente religiosos, y tal vez más claramente para ellos, vale el esquema aludido, dejando ver entonces directamente el trasfondo moral que en él se expresa.

Quisiera recordar aquí, por vía de ejemplo, sólo tres nombres, que representan el todo de las mentalidades pagana antigua, religioso-cristiana y secular-moderna, operando los tres con el esquema en cuestión, aunque con reformulaciones, innecesario es decirlo, diferenciadas. Estos nombres son los de Hegel, san Agustín y Platón.

Por lo que hace a Hegel, se encarga él mismo de decir que la filosofía —la suya— suple ilustradamente por la teología, poniendo en conceptos lo que la religión expresaba en representaciones y símbolos. La teología que tiene *in mente* es concretamente la cristiana. Los tres momentos que definen el proceso de lo real, igual a su movimiento dialéctico, reflejan a las claras los estadios de paraíso-cautiverio, éxodo y reino, cualquiera sea el espacio de aplicación de dicha dialéctica. El devenir del espíritu individual es paralelo al del espíritu universal, asumido aquél en éste. La *Fenomenología del espíritu* narra la odisea de la conciencia camino de la libertad en paralelo no difícil de establecer con la odisea de Moisés narrada en el éxodo bíblico.

San Agustín resume los pasos del destino humano, por lo que hace a la aventura individual, en el conocido texto del comienzo de

las *Confesiones: fecisti nos ad te,* etc. El tiempo de éxodo reflejado en el *inquietum cor* se tiende entre el *fecisti ad te* de los orígenes y la *requies in te* de los fines. Idéntica suerte afecta a la humanidad, tal y como se expone en la *Ciudad de Dios.* Esta fenomenología del espíritu se enmarca aquí expresamente entre los estados de un paraíso en los orígenes y un reino en los fines. El éxodo está lastrado por el peso del pecado original, que introduce un especial elemento dramático de peregrinación y destierro del hombre, drama que tiene su planteamiento en la creación y su desenlace en la redención.

Podría creerse menos obvio el parentesco de la enseñanza de Platón con estas historias. Pero Agustín la encontraba familiar hasta aventurar la hipótesis de que pudiera haber tenido su fuente en los viejos profetas. Platón describe la estructura del alma humana en términos que hacen pensar en los descubrimientos de las psicologías profundas. En ella hay los estratos del apetito, el coraje y la mente. En correspondencia con esa descripción propone una *paideía* educativa, que es una «terapia» resolutoria de conflictos, últimamente armonizadora. Correlativamente describe el alma de la *polis* y ofrece la correspondiente «terapia» para conseguir el orden de una ciudad ideal. Merecen especial mención los pasajes del libro segundo de la *República* en los que se describen dos modelos de ciudad (natural, artificial), y se prenuncia uno tercero, este último el ideal. De las otras dos, la primera se describe como «simple y sencilla», feliz, paradisíaca. Sus bienes se perdieron y sobrevino la segunda, revuelta y «llena de tumores», de tiempos de éxodo. Paraíso, éxodo y reino tendrán aquí connotaciones escasa o nulamente bíblicas, pero los elementos del drama subsisten. El otro pasaje que deseaba recordar es el del libro séptimo en el que expone el «mito de la caverna». Ahí el esquema toma la forma de cautiverio, éxodo y patria. «Represéntate, pues, a los hombres como en un lugar subterráneo semejante a una caverna...; en ésta viven desde la niñez, atados por las piernas y el cuello...». «Considera ahora su liberación de las cadenas... Si alguno se liberase y se viese forzado a levantarse, volverse y caminar y mirar a la luz... Necesitaría acostumbrarse...». Pero, al fin, podría mirar claramente las imágenes de las cosas, las cosas mismas y directamente al sol. Se sentiría dichoso y compadecería a sus antiguos compañeros de prisión. Claro que si este hombre liberado tuviera que bajar de nuevo a la cárcel que dejó y se pusiera a discutir con los que siguen allí enca-

denados, éstos se mofarían de él. «Y si él pretendiese liberarlos y quisiera guiarlos hacia arriba, en caso de que ellos pudiesen cogerlo entre sus manos y matarlo, ¿lo matarían? —Con toda seguridad, dijo Glaucón».

Léase de nuevo el *Exodo,* tomando nota de la disposición de ánimo, por una parte, de Moisés, llevando hacia la libertad a los suyos; por otra, del estado de ánimo de éstos, al menos en sus fases de murmuración y desaliento, y establézcanse todas las distinciones que se quiera; queda el resto, que admite lecturas convergentes con Platón. Como convergente es la lectura del texto ulterior que ambos maestros nos proponen para guiar y gobernar a sus pueblos camino del reino: intimando el uno fidelidad a la promesa, exigiendo el otro darse a razones a la luz de las ideas.

2. *Sin prisas por el «reino»*

Habría que recordar también, por la vertiente epistemológica, la tenaz tripartición mantenida por los autores al correr de la historia en lo que toca a los géneros o grados del conocimiento, y que, en terminología agustiniano-medieval, se traduce en las tres especies de visión: *visio verpertina, visio matutina* y *visio meridiana;* tripartición reflejada tanto en los sistemas metafísicos (Platón, Plotino, Spinoza, Hegel...), como en las exposiciones místicas (Dionisio Areopagita, Eckart, Ruysbroeck, san Juan de la Cruz...). La *visio meridiana* del tercer conocimiento se corresponde en lo ontológico con la realización utópica de la «ciudad tercera». Sin negar significado a esos encumbramientos, he de decir que experimento específicas reservas a su respecto, al menos en cuanto al apresurado modo como, al menos al presente, suelen proponerse, forzando su presencia hasta dejarlos como al alcance de la mano.

En efecto, hoy bulle por todas partes la prisa en deshacerse de primeras y segundas visiones o ciudades, para situarnos en las terceras. Los costes de esa prisa han podido pasar disimulados, por parecer pagados en buena moneda. Al cabo se cae en la cuenta de que el final feliz, los ajustes cerrados en que todo cuadra, son engañosos. La partida sigue abierta. La propuesta de reinos como acabamiento del éxodo podrá conservar significado tentativo —¿regulativo?— y ser factor temperante de las ansias del corazón en su desierto. Pero tales propuestas no tienen significado definitivo. El *quid pro quo* del caso ha venido consistiendo en descubrir alguna *nova terra* en la marcha exploratoria de la vida, acotarla como morada o

patria y fijar en ella el pie, cerrándose a la prosecución del viaje, o dejando que el viajero siga en manos del demiurgo de elección. Este tipo de solución corta con la condición viajera mediante una decisión dogmática. Fuera del abrazo materno a la naturaleza se entra en los dominios de un orden paterno, y en él se descansa. En tales casos se incide en la que Whitehead llamaba «falacia de lo concreto mal ubicado»: para nuestro caso, la falaz ubicación del concreto existir humano. Ante esa falacia habría que advertir que su vicio no radica tanto en pedir refugio en unas u otras patrias, nativas o arbitradas, como en hacerlo apresuradamente. En ese apresuramiento se echa mano de un demiurgo, de un *deus ex machina,* que entra en acción para inducir el orden y la armonía en el caos. Ese *deus ex machina* no se cree traer de fuera. Se le hace surgir del contexto de la condición humana; se le decreta constante básica, haciendo girar en torno suyo o derivando de él todos los demás aspectos o factores de esa condición. La selección se hace por vía de apremio. Lo que aparece como más apremiante de satisfacción en un recorrido por el ámbito de intereses o necesidades humanas eso es lo que se selecciona para regir al todo, haciéndose apoderado suyo. Ese apoderado será un personaje proteico. Para uno, el apremio se resolverá en comer todos carne; para otro, en ser fieles a ella; para otro, en gozarla... En cualquier caso, «elevarse sobre la necesidad es redimirse». Necesidad atendida, hombre realizado. Toda la cuestión estriba y se reduce a ubicar el apremio radical. Una vez hecho eso todo lo demás *va de soi.* Hacer intervenir algo de ese «todo lo demás» como si fuera asunto pertinente para dar realidad al hombre se considerará engaño e ilusión. Las explicaciones que funcionan de esa manera son las que incurren en la «falacia de lo concreto mal ubicado». Sectas religiosas, escuelas metafísicas, órdenes político-sociales... han respondido puntualmente, según los casos, a la prisa del hombre por saldar cuentas con la irrequietud de su corazón y arribar lo antes posible a una tierra de seguridad: prisa por ubicarse, instalarse. Las filosofías «basamenteras», que no se contentan con las instalaciones en las nobles e idealistas instancias mencionadas, son las que más al descubierto dejan su propio apresuramiento por proporcionar instalaciones plebeyas y materialistas.

Esas decisiones han contado y cuentan con numerosos secuaces, pero su concrecionismo mal ubicado las rodea de descrédito. Lo que de falaz hay en todas ellas se pone de manifiesto cuando dan su cara abiertamente, que es cuando las concreciones que proponen

dicen tener garantía de ciencia. Siempre que la ciencia se ha convertido en apoderada del hombre, y en la medida en que lo ha conseguido, se ha privado a éste de su identidad. La ciencia convierte en dogmática de «teoría» lo que en las metafísicas venía siendo dogmática de «totalidad» o de «sistema». La ciencia ha mostrado ser extremadamente cautelosa y solícita en casa; pero en cuanto sale de ella se comporta atropelladamente. Sale de casa cuando quiere emular a la filosofía, dando la imagen de una filosofía de cortocircuito, tosca y perezosa. Los intentos de apañar de una vez todo lo existente y convertirlo en «universo», ofreciéndonos utopías o contra-utopías, nos libran de una vez también de sorpresas, inquietudes y soledad. Pero sólo en la pretensión. En cualquier caso, todo queda así en manos del demiurgo establecido, como apoderado universal. El atropellado identificador —ese demiurgo— se retira, e, inocentemente, se lava las manos. ¿Quién responde de lo que ocurre en el «universo» así fabricado? El que se aventure a sugerir que hay un responsable es tachado de desequilibrado o de iluso. Expresándonos en metáfora: ¿no se ha dicho que la más insidiosa tentación del diablo consiste en persuadir a la gente de su no existencia? [7].

Dejémonos pues de totalizaciones y sistemas, o pongámoslos en su puesto, que no es otro que el hombre, detrás o por debajo de ellos, que los crea y soporta en la extrañeza de su soledad. Si esto significa tomar el camino de la filosofía, que consiste en «coordinación de valores», y que se sale de lo propiamente cognoscitivo para entrar en lo sapiencial, no habrá más remedio que tomar en cuenta a los «sabios», como aquellos hombres en los que se convierte en experiencia irrecusable lo más profundo de la condición humana. Las «ilusiones de la filosofía», y las «meditaciones solitarias» de que son fruto, tienen a esta luz otro significado que el que les atribuye Piaget [8]. Puesto que no me seduce tampoco quedarme en las intuiciones sublimes en que parecen ser expertos los «sabios», salgo a gusto a las «nuevas ideas», no ya simplemente pensadas, sino «conocidas», que, como nos va a decir Bachelard, son «factores de soledad». También la «nueva idea» de la «epistemología genética» propuesta por Piaget supone un momento de «meditación solitaria».

7. Lo recuerda Baudelaire, que no era precisamente un maestro de espiritualidad, pero sí un poeta, que es gente que sabe también mucho de estas cosas: «La plus belle ruse du diable est de nous persuader qu'il n'existe pas».

8. J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía,* Barcelona 1973, 5, 57, 58, 73.

Bronowski nos dirá que la «opinión clásica» que creía operar con nociones «autorizadas», de solidez intemporal, ha perdido crédito para nosotros. Si ello no ha de inducir al hastío respecto a cualquier forma de recurso a conceptos, lo que ciertos positivismos y filosofías operacionales inducen a hacer, lo que sí ocurre es que los viejos «ejercicios escolásticos en materia de lógica absoluta», operando deductivamente a partir de conceptos fijos para llegar a conclusiones que pretendían informarnos sobre la realidad sin considerar necesario otro tipo de comprobación, han dejado de resultarnos fehacientes. Admiramos a Platón, pero no nos atenemos a sus ideas rememoradas, de una vez para siempre verdaderas. Nos contentamos con las nuestras corregidas y sujetas de continuo a nueva corrección.

El racionalismo «tradicionalmente enseñado» daba seguridades, pero nos dejaba sin la realidad. Hablando de Spinoza, en su *Etica,* dice el propio Bronowski: «el método geométrico en ética ha realizado ya cuantos descubrimientos podía realizar. Ya no dice nada nuevo. Y, lo que es peor, a nada nuevo puede llegar [9]». Spinoza, muy en lo suyo en terreno bíblico, nos conduce en su *Etica* a una tierra prometida, aunque por caminos conceptualmente laboriosos, deprisa. Como que el resultado final —porque ahí hay final— no es otra cosa que la explicitación de presupuestos dados en principio. Sobra indicar que en la estructura de la *Etica* se reproduce el esquema triádico de que arriba se hizo mención referido a otros sistemas. En efecto, hay la fase de cautiverio o servidumbre de los afectos, hay el éxodo hacia la libertad, y, al final, el reino. En un sistema como el de Spinoza, que mantiene con rigor la consecuencia de principio a fin, queda sin duda conjurada la soledad, salvo que ésta se entienda como la que corresponde a los dioses, o a la existencia «osada y solitaria» de un filósofo que carga sobre sus hombros con los oficios de un dios.

No es ésa nuestra situación, nos indica Bronowski. Nuestra situación, por decirlo de una vez, es de éxodo permanente, explorando un mundo que es y será *terra semper nova.* A este respecto, vinculando tal condición de la existencia del hombre al tema de la soledad escribe Bachelard: «la comunicación o entendimiento entre los espíritus tiene que ser rehecha de continuo. Y la soledad acecha

9. J. Bronowski, *Ciencia y valores humanos,* Barcelona 1968, 67-68, 70; Id., *El sentido de la ciencia,* Barcelona 1978, 9-11, 123, 142-148.

al espíritu a cada mutación de una idea base». Los conceptos, leyes y teorías científicas se prestan al entendimiento común y borran el aislamiento y la soledad; aunque en realidad no los borran, tan sólo los mitigan, porque, en cuanto están abiertos a corrección continua, ofrecen una base de inteligencia y encuentro precarios. Con el descubrimiento de una idea fundamental nueva, el descubridor queda fuera del mundo compartido, en tierra de nadie, dejando con ello en suspenso todas las seguridades anteriores. «Que se mida —escribe— la soledad de pensamiento de un Einstein dejando en suspenso la noción de simultaneidad». «El racionalismo inquisitivo es ácido que corroe la tranquilidad del racionalismo tradicionalmente enseñado». Por lo que resume: «las ideas básicas nuevas son factores de soledad». Y también: «a los grandes espíritus, las grandes soledades». Así pues, la zona de la soledad viene a coincidir con la de la creatividad [10].

Según esto, la ciencia no devuelve el paraíso en la razón, cuando se ha perdido en la naturaleza o en la religión. Excluido el hombre de la seguridad quiescente en la naturaleza, no ha de esperar seguridades definitivas a cargo de su poder de invención. Al exilio natural se suma en su vida el ideal. Siempre de camino, con

10. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué,* Paris 1949, 49. Donde, situándose entre el racionalismo vacío y el empirismo inconexo (p. 3), entiende que: «L'entente des esprits est toujours à refair. Et la solitude guette un esprit à chaque mutation d'une idée de base» (p. 49). La *rationalitas utens,* frente a la establecida *rationalitas docens,* que preconiza su «racionalismo aplicado» cuenta con que se dan «mutaciones de las ideas de base» que se tienen en cada época como «asilo familiar» dentro del cual instalarse, y que cada idea-básica nueva rompe con la ciudad sabia del tiempo en que esa idea se produce: esa idea es la que es «factor de soledad». Por referencia a ella tendrá que rehacerse la nueva «*entente* de los espíritus». A la soledad de los espíritus que se aventuran en la exploración de mundos nuevos aluden los versos de Wordsworth dirigidos a Newton (a su estatua en el Trinity College): «The marble index of a mind for ever / Voyaging through strange seas of though alone» (cit. en R. G. Collingwood, *Idea de la naturaleza,* México 1950, 130, aunque Collingwood juzgue que el poeta sobreestima en el caso la «soledad y la rareza de las ideas que fue explorando» Newton, si bien no la grandeza de su genio). Weber, que recuerda el profundo aislamiento interior del hombre calvinista en su comercio con Dios, cita también la conclusión del *Paraíso perdido,* de Milton, contraponiendo el *ethos* del poema al de la *Divina comedia* de Dante. El poeta puritano moderno ve a la pareja primera saliendo del édén con errante y vagaroso paso y «por solitaria vía»; la morada segura del paraíso queda atrás; la seguridad de fuera la llevará el hombre dentro del pecho, ganada con su conocimiento, su trabajo y su virtud (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid 1955, 98-99, 117-121).

mejor o peor fortuna, va sosteniéndose a pulso a cada paso que avanza y, sean cualesquiera los resultados de sus esfuerzos, nunca le devolverán a ninguna patria añorada, ni le conducirán a alguna patria soñada. Cuando todavía a veces se ofrece la ciencia como el terreno siempre buscado y al fin encontrado en que todos podemos hacer pie para quedarnos, y se invocan, al efecto, ya seguridades de hecho, ya de concepto, se olvida que no hay hechos seguros, en realidad tampoco hechos científicos, y que los conceptos científicos no son referencias fijas, sino de continuo corregidas, reconstruidas.

En cuanto al exorcismo de la soledad mediante la imaginación, es de lo más tentador, pero como recurso es el más frágil. Esto no impide que sea muy socorrido. Cuando declina la confianza en las promesas de reinos que ofrecen las religiones, toma su relevo la fantasía de unos u otros profetas seculares. Pienso de nuevo en Marcuse, o en Bloch, ya en nuestros días, para observar la intrepidez con que se presenta nuestra hora histórica como madura a efectos de que el pensamiento en un paraíso de futuro no sea pura quimera, y lo que siempre se consideró utópico pueda convertirse en concreta realidad. Pensamiento semejante, trasunto secular de esperanzas religiosas, concretamente judeo-cristianas, estaría llamado a redimir al hombre de sus angustias, rescatándole de la soledad —éxodo— para el reino.

En la utopía, de apariencia radical-transformadora, que se quiere y se proclama revolucionaria, puede esconderse su contrario: un conservadurismo que invoca las pobres e ineficaces ensoñaciones de siempre por miedo a afrontar la realidad de cada día. Eso es lo que piensa Popper cuando, ocupándose del «historicismo», cree descubrir, detrás de su «mitología» preñada de futuriciones, la actitud ambigua, que, vista por uno de sus lados, refleja una definida forma de resistirse al cambio. Recuerda que la idea del cambio es muy vieja, remontándose en la preocupación filosófica hasta Heráclito. Y escribe: «el hecho de presentar una idea tan venerable como audaz y revolucionaria descubre, creo yo, un conservadurismo inconsciente, y los que contemplamos este gran entusiasmo por el cambio podemos muy bien preguntarnos si no será sólo una de las caras de una actitud ambivalente, y si no habrá una resistencia interna al cambio a la que el historicista quiere sobreponerse con este entusiasmo» [11]. Por otra parte, Popper critica también el conserva-

11. K. R. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid 1973, 176.

durismo de la ciencia ligado a la forma de pensamiento inclinada a operar con nociones fijas, que él rechaza como «esencialismo». En diferentes lugares de su obra deja ver su desdén por los mejoradores revolucionarios del mundo, llegando a decir, en disputa con uno de ellos, que tras las promesas de utopía que nos brindan, y en las que se ofrece abrirnos el cielo, lo que se nos abre en realidad es el infierno [12].

Max Weber tiene algo que decir también a ese respecto. Lo que él ve abrirse tras las prédicas de muchos inquietos intelectuales, que describe como danzantes en un «carnaval» embellecido con «el orgulloso nombre de 'revolución'», es la vacuidad [13]. Habla de esta forma en las significativas fechas para Alemania (y para el mundo) de 1919. Cita para diez años después a los teóricos de la política que se consumen en «excitación estéril» (recordando a Simmel), embargados de puritanismo justiciero y romántico; y dice: «me gustaría mucho saber qué 'ha sido' interiormente de aquellos entre ustedes que ahora se sienten auténticos 'políticos de convicción' y participan en la embriaguez de esta revolución actual» [14]. El no llegó a ver qué fue de ellos, pero nosotros sí.

3. *«Differentia»*

El desarrollo del apartado 1) de este capítulo puede leerse como excurso por los campos de la historia, la psicología y zonas afines por lo que pueda contribuir a indicar la rara condición del vivir humano, así como su variada morfología de peregrinajes y patrias. En el apartado 2) he querido someter a tratamiento de sobriedad a los prometedores apresurados de patrias futuras. Desde ese terreno, en contacto con la empírica psicológica, sociológica o histórica, vuelvo ahora a recoger la cuestión de la *differentia* por la que se distingue el puesto del hombre en el mundo como cuestión de principio. Extraeré, finalmente, las consecuencias que de ahí se derivan para la ética, para introducirnos en ella.

La diferenciación de principio del hombre con respecto al mundo significa entenderle como siéndo-se y sabiéndo-se a propia

12. Popper, *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation*, München 1971, 3. En este caso, el mejorador utópico de la sociedad, que, bajo la promesa del cielo, nos traería el infierno es Marcuse.

13. M. Weber, *La política como vocación*, en *El político y el científico*, Madrid 1975, 153, 164.

14. *Ibid.*, 176-177.

cuenta, siguiendo su camino en permanente éxodo, viajero de posada en posada: más solitario que Ulises en retorno a su patria de origen (actitud vital griega), y más solitario que Dante, viador a una patria de destino (actitud propia del cristiano).

Para el hombre religioso (cuya aventura espiritual no entra, al menos directamente, aquí en cuestión) es claro que la promesa de «otro mundo», por supuesto «mundo mejor» —un «cielo nuevo» y una «nueva tierra»—, y la esperanza de llegar a él, pertenecen a la dinámica de su fe. Mas como nos ocupan intereses que se ventilan en este mundo, intereses últimos, como los que ha de considerar la filosofía, pero inmanentes o que caen del lado de acá, de lo que el hombre puede hacer del hombre, lo obvio es ver que tenemos que habérnoslas con una existencia humana en condiciones de éxodo; y éste, repito, permanente. Condición o estado que ni es «estado de naturaleza» ni tampoco «estado de reino», es algo para soportado en soledad; aunque sea ahí donde empieza y no donde acaba el viaje.

El viático de ese viaje proviene del poder de disponer la vida viajera en acción. Este subrayado es importante. Por la «acción» sólo puede responder un agente, un yo: la persona, que dejamos calificada de *ultima solitudo.* Ha de distinguirse «acción» de «acontecimiento». Distinción que marca la «diferencia» de lo humano personal frente a lo que es o transcurre como meramente natural. El distintivo —*differentia*— de lo humano reside en la posibilidad de ser-se en acción y saber-se en acción, frente a «lo que es como es y sucede como sucede». Ninguna tarea más urgente para la filosofía que la de recuperar el continente de la *acción,* como viático, en efecto, de una vida que quiera ser humana. Hay que decir recuperar, porque el avance de la mentalidad moderna, por otra parte siendo infiel al espíritu del que la modernidad nació, ha venido cegando las vías de encuentro con ella, con ese continente de la acción. Lo que ocurre al paso de esa mentalidad, con sus mañas, modos y métodos de entenderse con la realidad es que tiende a borrar la condición extraña del hombre en el mundo. En efecto: anula su poder de acción, asimilándolo a los contextos de acontecimientos; niega legitimidad a cualquier pregunta hecha desde fuera de esos contextos y formulada sobre ellos; vacía de significado todo lenguaje que se exceda a hablar de lo no inventariado en el mundo que es y acontece en neutra objetividad y «libre de sorpresas». De tejas abajo, hechos y acontecimientos; de tejas arriba, «gastos y

metafísica», o sólo metafísica (para unos, mística inexpresable; para otros, simplemente sinsentido).

Léanse una vez más los números finales del *Tractatus logico-philosophicus* de Wittegenstein, o bien cualquiera de los escritos cosechados por neopositivistas o estructuralistas. Wittgenstein deja hueco a la acción para al menos un respiro extático (hueco generosamente ampliado por él al correr de sus reflexiones); pero esa otra literatura declaró fríamente su muerte, y con ella, con la muerte de la acción, la de muchas otras cosas, hasta la muerte del hombre mismo.

Pero como no procede volver ahora sobre tópicos ya recordados en capítulos anteriores, recogeré tan sólo, y entre otros posibles, el dicho y el aviso que nos dirige W. D. Hudson sobre la extraña entidad que es la «acción», como distinta del mero acontecimiento, sobre su significado para la moral y para el ser mismo del hombre. Las frases corresponden a las dos páginas finales de su libro *La filosofía moral contemporánea*.

> Hay un abismo lógico o conceptual entre el lenguaje de la acción y el de los acontecimientos... El problema es cómo resolver el dualismo cartesiano de un punto de vista que siempre ve ciertos sucesos bajo dos luces distintas: como sucesiones de movimientos corporales y como acciones intencionales... La posibilidad con la que contar es que el lenguaje de la acción pueda desaparecer del uso. Según la conducta de un agente va siendo conectada causalmente de modo más estrecho con los acontecimientos o condiciones de su cuerpo o psique, es concebible que pueda disminuir el lugar que quede para un uso práctico del lenguaje de la acción... Si el lenguaje de la acción desaparece, es de suponer que con él desaparecería el lenguaje moral... Invito al lector a ponderar la medida en que un desarrollo de tal especie cambiaría el carácter de la vida humana. En mi opinión los cambios serían radicales. Y uno de los más radicales sería que el discurso moral tal como lo conocemos y las formas de vida que constituye se convertirían, en el mejor de los casos, en pálidos recuerdos. Me atrevo a afirmar que su muerte haría que cualquier cosa que viniera luego no fuese reconocible como lo que entendemos por vida humana. El fin de la moralidad sería el fin del hombre.

4. *Retorno al compromiso ético*

Kolakowski da comienzo a su ensayo «Etica sin código» con estas palabras: «nuestra primera intuición concierne al ineludible carácter integral de nuestro acto de afirmación del mundo». De ahí infiere que «nuestra relación primaria con el mundo (es) una relación de responsabilidad libremente asumida». Es como poner

nuestra firma al *fiat* de todo lo que en el mundo hay, sintiéndonos concernidos por ello y deudores de su cumplido ser. «Construimos por nuestra propia mano teodiceas privadas que nos procuran una justificación del mundo humano y, con ello, una justificación de nuestra presencia en él» (mundo). Sin que haya lugar a invocar delegaciones en algo anterior a nosotros que impersonalmente nos sea, como antecedentes biológicos o de cualquier otro tipo. La «teodicea espontánea» ha de transformarse en «teodicea consciente», lo que significa estar dispuestos a cargar voluntariamente sobre nuestros hombros con el peso de la realidad. Y ello hasta inmunizarse de la tentación de «asentir, a la manera de las teodiceas tradicionales, al mundo tal y como éste nos ha sido transmitido». Discute al efecto la doble forma que puede asumir la negativa a asumir la deuda: «como nihilismo en el caso de los adolescentes, o como conservadurismo en el caso de los ancianos» [15]. Para lo que aquí interesa: el hombre asume y afirma el todo mundano y echa su firma haciéndose responsable de él, como un anacoreta, en solitario, aunque no para quedarse en su soledad.

Una forma del conservadurismo al que se refiere Kolakowski, por cierto rodeada de prestigio, es la que se abriga en la ideología cientista. Heisenberg se refiere a ello cuando declara estar dispuesto a «entenderse con los positivistas sobre lo que quieren», encontrando difícil ese entendimiento en relación con «lo que no quieren». Eso que no quieren incide en una de las negativas a asumir la deuda de responsabilidad con el todo. Negativa a hablar de lo más importante para el hombre y «parte decisiva de nuestra realidad», nombrado de distinta manera en las viejas sabidurías: «felicidad, voluntad de Dios, sentido de la vida». En estas formulaciones, piensa Heisenberg, «se trata de las relaciones que unen al hombre con el orden central del universo» [16].

En la tradición filosófica, en los casos más interesados por lo ético, como son los de Kant o Escoto, se ve claramente expresada la

15. L. Kolakowski, *Etica sin código,* en *El racionalismo como ideología,* Barcelona 1970, 117-123.

16. H. Heisenberg, *Diálogos sobre la física atómica,* Madrid 1972, 256-269.

En la negativa a secundar las prohibiciones del positivismo respecto a hablar de una antropología mentalista y de las consecuencias que se derivan para la ética, Heisenberg se encuentra hoy acompañado de muchos y muy relevantes científicos, además de los recordados en el texto. Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *«Psyché». El retorno de un concepto exiliado:* Salmanticensis XXIX (1982) 171-202; S. Alvarez Turienzo, *...Etica y ciencias del hombre,* Buenos Aires 1981, 41 s.

necesidad de radicar al hombre fuera de las estructuras naturales o los contextos puramente teóricos como condición de posibilidad del *factum morale.*

Podría confirmarse lo dicho por Heisenberg con argumentaciones parecidas tomadas de otros científicos. Bertalanffy recuerda el tema que puede resumir la ideología cientista: *quod non est in formula non est in mundo* [17]. En esa fórmula puede verse el punto final que cierra el horizonte de la investigación científica.

> Una cuestión filosófica básica y muy antigua se ha convertido actualmente en problema médico y clínico: cuál es el lugar del hombre en la naturaleza, qué lo distingue de otras criaturas. ...No hace mucho se pensaba que el lugar ocupado por el hombre en el universo era asunto filosófico ajena a la ciencia. Afortunadamente se han producido cambios. Hoy, a pesar de las divergencias ideológicas, los biólogos más reputados coinciden en considerar que el hombre ocupa un puesto muy específico en la naturaleza...
> Se entra entonces en el ámbito específico del hombre, que, frente a la naturaleza, se caracteriza por ser creador de un «mundo de símbolos para vivir en él...» El hombre habita en un mundo de símbolos y no de cosas... Nuestra conducta, pues, viene determinada, más allá del sexo y la comida, por necesidades simbólicas, al margen de que éstas signifiquen posición social, riqueza, satisfacción de intereses o inclusive actividades científicas y estéticas o la realización de elevadas normas morales. El campo de valores humanos pertenece a la parte más importante de ese mundo de símbolos. En cuanto biólogo me opongo a una concepción biológica del hombre, esto es, al intento de reducir el comportamiento y los valores humanos a simples factores biológicos, a la mera utilidad y ajuste del individuo y al beneficio de la especie en la lucha por la sobrevivencia. Cómo, cabe preguntar, reducir cultura, arte, ética y religión a factores biológicos. Los valores humanos constituyen un sistema de normas simbólicas dentro de un contexto cultural, histórico, social y religioso [18].

La negativa a asumir la deuda con o por el mundo bajo «una relación de responsabilidad libremente asumida» sigue, no obstante, teniendo partidarios. Abundan los científicos que «buscan argumentos para deducir nuestros criterios de valoración ética partiendo del conocimiento biológico y científico en general». Entre ellos,

17. L. von Bertalanffy, *Perspectivas en la teoría general de sistemas,* Madrid 1979, 65.

18. *Ibid.,* 45-47. Escribe, por ejemplo, E. Wilson: «Científicos y humanistas deberían considerar conjuntamente la posibilidad de que ha llegado el momento de retirar temporalmente la ética de las manos de los filósofos y biologizarla» (*Sociobiología. La nueva síntesis,* Barcelona 1980, 580).

Waddington, tratando de reducir la ética a la evolución biológica, y entendiéndola como producto de ella. Examinando este punto D. Daiches Raphael escribe:

> La teoría de la evolución se ha relacionado con la ética de tres modos distintos. La primera sugerencia es que la ética es un producto de la evolución. En segundo lugar hay quien ha pensado que la evolución debería guiar el curso futuro de las ideas éticas. Un tercer punto de vista, más reciente, sugiere que las ideas éticas pueden afectar el curso futuro de la evolución [19].

Sin negar que la ética ocurre en el proceso de la evolución, sostiene que es el tercer punto de vista el satisfactorio. Cita al respecto un pasaje de J. Huxley en el que, entre otras cosas, se dice lo siguiente:

> A medida que el mecanismo de la evolución cesa de ser ciego y automático y se hace consciente, la ética puede inyectarse en el proceso evolutivo. Antes del hombre el proceso era meramente amoral. Después de haberse elevado al nivel más alto de la vida se ha podido introducir en la evolución la fidelidad, el valor, la veracidad, la bondad, en una palabra, el propósito moral [20].

La ética no se reduce, pues, a ser un mero producto de la evolución, sino que es un «agente en la ulterior historia del proceso».

Consuena con esta última versión lo que, en su peculiar léxico y en términos más generales, escribe Popper:

> Con la emergencia de la mente y del mundo-3, la selección natural se trasciende a sí misma y a su originario carácter violento. Con la emergencia del mundo-3 la selección no necesita ya ser violenta: podemos eliminar teorías falsas mediante un criticismo no violento. Una evolución cultural no violenta no es precisamente un sueño utópico; es, más bien, el posible resultado de la emergencia de la mente a través de la selección natural [21].

Lo que, referido a la moral, significa que ésta no puede entenderse en línea de mera consecuencia con los hechos. «El argumento de Waddington —escribe Raphael— de usar la dirección de la evolución como criterio para el juicio ético se apoya en una confusión

19. D. Raphael, *Darwinismo y ética*, en *Un siglo después de Darwin*, Madrid 1969, 209.

20. *Ibid.*, 238.

21. K. R. Popper-J. C. Eccles, *The self and its brain. An argument for interactionism*, New York 1977, 209-210 (ed. cast.: *El yo y su cerebro*, Barcelona 1980).

lógica» [22], que el crítico razona en el lugar citado. El juicio ético responde a criterios que exigen obrar en coherencia con la mente, con la reflexiva toma a propia cuenta de todo, firmando la responsabilidad por ello. El juicio de la conducta entendida en línea consecuencial-fáctica se mide en términos de éxito o fracaso. El juicio de la acción en coherencia con la mente es indelegable: responde uno de ella y de lo en ella implicado ante sí mismo. El curso de la evolución, al emerger en ella el hombre, cae bajo la rúbrica de la responsabilidad moral. Bajo esa responsabilidad están por supuesto los propios biólogos y su mundo evolucionista.

W. H. Thorpe arguye, por su parte:

> Por mucho que podamos pensar que el curso de la evolución nos facilita un criterio para lo que es ético, no debemos sentirnos tentados a considerar los conceptos morales, en cuanto tales, como si pudieran derivarse a partir de la imagen científica del origen y desarrollo del mundo viviente. Cuando llegamos a la discusión de la moral entramos en el dominio de la teología (p. 142).

El término «teología» se toma aquí de una manera laxa, remitiendo a realidades sobre las que pueden coincidir un ateo como Haldane y un creyente como Tillich, que tienen que ver con concernencias últimas, como la puesta del hombre en contacto con la naturaleza interior de la realidad. Recordando esto último la expresión de Heisenberg cuando habla de «las relaciones que unen al hombre con el orden central del universo». Al discutir Thorpe determinadas ideas morales las relaciona con los conceptos de «totalidad» y de «perfección», ideas universalmente abarcadoras, que han interesado a las religiones, no sólo a la cristiana [23].

Son los conceptos que pueden traducirse en los que recuerda Wittgenstein cuando intenta hacernos comprender qué sería lo ético, si el *algo* en cuestión pudiera tener realidad. Me fijo en su «Conferencia sobre ética» (1929-1930), prescindiendo de las modificaciones que sufre su posición en fechas posteriores. Para provocar la comprensión de lo ético nos incita a acompañarle en el intento

22. D. D. Raphael, *o. c.*, 230; cf. F. J. Ayala, *Origen y evolución del hombre*, Madrid 1980, 169 s, 179-182; Th. Dobzhansky-F. J. Ayala, *Evolución*, Barcelona 1980, 360 s.

23. W. H. Thorpe, *Ciencia, hombre y moral*, Barcelona 1973, 142 s; Id., *Animal nature and human nature*, London 1974, 347 s (ed. cast.: *Naturaleza animal y nauraleza humana*, Madrid 1980).

de hacer doble experiencia. Por una parte, la de «extrañeza» por la existencia del mundo; por otra, la de «sentirse *absolutamente* seguro»; es decir, en libertad ante el todo mundano (totalidad), y más allá de limitaciones y contingencias (perfección). Esas experiencias son los dos polos extremos fuera del mundo entre los que se tendería la ética en el caso de que el *algo* así nombrado pudiera tener lugar. El compromiso con ese *algo* para llenarlo de realidad, y para hacer que tengan significación cosas como las mencionadas, a saber, «sentido de la vida», «la vida digna de ser vivida», etc., representa, querer «ir más allá del mundo», situarse fuera de todo lo que tiene realidad de la que pueda hablarse; lo cual, en esa fase del pensamiento de Wittgenstein, no tiene ningún sentido [24]. Pero tiene, para lo que nos ocupa, el muy importante de dejar bien claro que la cuestión ética no se plantea dentro de ninguna contextualización mundana: no es socializable, ni mundanizable.

5. *Para lo que resta por decir*

Para lo que resta por decir ha de recordarse que la existencia humana debe comprenderse disociada de los contextos de *res* (cosas), no reducida a lo cósico ni conducida por ello. No es entidad reificada ni reificable. Su espacio es el de los signos y se orienta por significaciones en términos de sentido. Quiere decirse que ha roto con las estructuras naturales, que no tiene su patria en la naturaleza; no la tiene en ninguna parte. Es un animal extraño que sabe decir «no» y cuyo juego consiste en ponerse fuera de juego de las determinaciones factuales. El encuentro con uno mismo en términos humanos viene detrás de la reducción a impertinencia —reducción fenomenológica de que habla Husserl— de todo lo que es dado y está ahí siendo con bruta pertinencia. Resultado de esa reducción, como también Husserl lo repite, es el encuentro en perfecta soledad, que coincide con libertad. Aquello a que se dice «no» son órdenes y ritmos cósmicos, matrices naturales, estructuras

24. L. Wittgenstein, *Lecture on ethics:* Philosophical Review XXIV (1965) 3-12. Para Arthur C. Danto, ser consciente del mundo, lo que significa «tomar el mundo como un *objeto*», supone entenderse fuera del mundo: «tener *conocimiento* es estar, por así decirlo, fuera del mundo; porque el mundo es aquello de lo que tenemos conocimiento, y entre nosotros y el mundo hay entonces una relación que no es una relación interna al mundo mismo... Nuestra forma de *estar en el mundo* es no estar en él, estar relacionados con el mundo no tanto interna cuanto externamente» (A. C. Danto, *Qué es filosofía,* Madrid 1976, 193-194).

de cosas o jolgorios de vivencias; también el teatro social o la demiurgia histórica. El vivir radical se acompaña de soledad: soledad terrible o alciónica, o las dos cosas a la vez.

Maestros de vida contemporáneos nos han instruido en todos los tonos sobre esa radical condición del hombre, fuera de juego de toda otra realidad, que ha de entenderse como lo «otro» que cualquier realidad (de *res*). Maestros de espíritu del pasado venían diciendo esto ya a su manera. Así Escoto, para quien la voluntad quiere, sin otra causa de su volición que ser voluntad. Si la voluntad se moviese por alguna otra causa, incluido el entendimiento cuando éste se entiende *naturaliter moto,* la voluntad no sería voluntad o facultad de acción libre, sino momento de la causación natural: *et sic homo esset unum bonum brutum.* De modo que *voluntas est principium activum distinctum contra totum genus principiorum, quae non sunt voluntas* [25]. Escoto requiere ese fuera de la naturaleza propio de la libertad porque de otra forma no hay modo de dar cuenta de la economía de salvación, lo que en términos filosóficos significa ética. Esa libertad que es principio distinto contra todo otro principio constituye el meollo del ser personal. Y la persona es *ultima solitudo.*

A Kant le *admiraba* el cielo estrellado exterior y le infundía *respeto* la ley moral interior. El mundo exterior admirado se rige por la causalidad. La ley moral interior objeto de respeto se abre al reino de los fines. Para hacer realidad ese reino de los fines, nada toma el nouménico principio de la libertad del proceso fenoménico de la causalidad. Esto lo afirma Kant poniéndolo como condición —postulado— del *factum morale.* El compromiso moral se cumple indelegablemente, sin mediaciones. Como desde «el más profundo aislamiento interior» se relacionaba el hombre religioso protestante con Dios: experiencia religiosa que es la que Kant traduce en moral [26].

25. D. Escoto, *IX Metaph.*, q. 15, n. 8; *Quodlib.*, 21, nn. 13-17.

26. Goldmann incluye a Kant en la lista de «los grandes humanistas alemanes» para los que «la *solitude* est le thème fondamental qui revient toujours...», junto con Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Schopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche... «et tant d'autres» (L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant,* Paris 1948, 18). La razón de esa «soledad» se busca ahí, por los métodos de sociología del conocimiento, en las condiciones en que se desarrolla la vida moderna, para la que son valores fundamentales «la *liberté* et *l'homme* en tant qu'individu» (p. XXII); y también en el hecho de haberse desarrollado la

Kierkegaard se pone por montera el mundo cuando se trata de ventilar aquellas cosas en que entra en cuestión la existencia. De él recoge Max Brod un texto, en cita de Kafka, que es de este tenor:

> En cuanto aparece un hombre que trae consigo algo primitivo y, en consecuencia, no dice: 'hay que tomar el mundo tal cual es', sino: 'sea como sea el mundo, yo me quedo con una naturalidad original que no pienso cambiar en aras del bienestar del mundo'; en el mismo instante en que es oída esta palabra comienza a producirse una transformación en toda la existencia. Lo mismo que en la fábula: cuando se pronuncia la palabra y se abren las puertas del castillo encantado desde hacía cien años y todo cobra vida, la existencia se vuelve toda atención [27].

De paso: ¿qué se dice ahí con eso de «producirse una transformación en toda la existencia», distinto de lo que afirma Wittgenstein en el *Tractatus*?

sociedad alemana de los siglos modernos en condiciones anómalas, lo que hace que la visión del mundo que reflejan los sistemas filosóficos de sus autores incidan sobre el problema de la moral, al contrario de los franceses, cuya sociedad conoció un desarrollo más sano, y para los que tales problemas pasan a segundo lugar (p. 15). Ello es que vemos asociada la soledad con Kant y con la ética. Lo que Goldmann va buscando es cómo aparece la categoría de «totalidad» en la obra de Kant, aunque sea en forma problemática, y cómo en cierta manera domina en ella, resolviendo al individuo en la comunidad o entendiéndole desde ella; lo que en sus sucesores, desde Fichte, va a convertirse en punto temático. Posteriormente, a través de Hegel, Marx y Lukács marcarán la línea de pensamiento que el autor cree corresponder a la dirección más progresiva de la filosofía, la propia de la era posburguesa. Por cierto, tiene a Jorge Lukács por «le penseur philosophique le plus important du XX.e siècle» (p. XII). En esa dirección de pensamiento el hombre no es solitario, como tampoco lo era para Aristóteles, y por razones análogas: «*l'existence humaine* n'est pas celle d'un solitaire, mais celle de la *communauté* et à l'interieur de celle-ci de la *personne* humaine» (p. 3). Bien que lo que ahí se dice es que el ser solitario que no es el hombre es el solitario con soledad de aislamiento. Nada se dice que pueda conjurar la soledad existencial. De querer significarse esto último, aquella dirección progresiva de la filosofía y la importancia de Lukács en el pensamiento del siglo XX serían muy cuestionables; representarían más bien actitudes regresivas hacia estadios humanos en los que el hombre se autocomprendió en términos, bien fisiomórficos, bien sociomórficos, es decir, dominado por las estructuras de la naturaleza o de la sociedad, no dueño de su destino y emancipado; y condenado a no serlo nunca. Afirmando la primacía de la «totalidad», Hegel interpretaba la conciencia del hombre moderno suspendida en un océano de soledad, conforme queda registrado *supra*.

27. Tomo ese pasaje de M. Brod, *Kafka*, Madrid 1974, 163. El texto de Kierkegaard se lo comunica epistolarmente Kafka al autor y éste lo reproduce por su relevancia.

> Si la voluntad buena o mala, cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje. En resumen, de este modo el mundo se convierte, completamente, en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo. El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices [28].

¿Qué pasa con ese mundo que se «convierte completamente en otro» o ese «producirse una transformación en toda la existencia»? Pasa, para Wittgenstein, que de ello «no se puede hablar»: entra en la región de «lo inexplicable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es, lo místico» [29].

28. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Madrid 1973, 6.43, 199.

29. *Ibid.,* 6.522, 203. El propio Wittgenstein vuelve sobre el asunto de los valores, concretamente sobre «la investigación de lo que es bueno», que concierne a la ética. Distinguiendo entre el sentido «trivial o relativo» de bueno y el sentido «absoluto», afirma, lo cual es correcto, que sólo este segundo sentido tiene que ver con lo que entendemos por ética. A cuyo respecto escribe: «Y ahora debo decir que si considero lo que la ética habría de ser si existiera tal ciencia, esta consecuencia me parece completamente obvia. Me parece obvio que nada que podamos nunca pensar o decir será *la* cosa... Nuestros términos, usados como los usamos en la ciencia, son recipientes capaces sólo de contener y transportar significado y sentido, significado y sentido *naturales.* La ética, si es algo, es supranatural... Lo *bueno absoluto,* si es un estado de cosas describible, sería uno que toda persona, independientemente de sus gustos e inclinaciones, *necesariamente* habría de realizar o se sentiría culpable de no hacerlo. Y quiero decir que semejante estado de cosas es una quimera. Ningún estado de cosas tiene en sí mismo lo que llamaría el poder coercitivo de un juez absoluto» (Wittgenstein, *Lecture on ethics:* Philosophical Review XXIV [1965] 3-12). Ahora bien, ese ningún estado de cosas poseyendo en sí mismo poder coercitivo absoluto recuerda al *ego noumenon* de Kant, supuesto de la ética, sobre lo que volveré enseguida. Wittgenstein se abstiene de pronunciarse sobre lo que sería *esa* cosa que es algo que quedaría fuera del mundo, carente de sentido, siendo su esencia justamente esa falta de sentido; pronunciarse sobre ello sería *«ir más allá* del mundo y esto es como decir más allá del lenguaje significativo». Pero concluye: «En tanto la ética surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo bueno absoluto, sobre lo valioso absoluto, no puede ser ciencia. Lo que dice no agrega nada a nuestro conocimiento en ningún sentido. Pero es un documento de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo menos de respetar profundamente y que nunca ridiculizaría». Quiero señalar que en el mismo texto propone fijarse en experiencias personales —como experimentar uno placer—, que pueden ilustrar sobre lo que se significa cuando se habla del valor ético absoluto. Ante tal experiencia la descripción que habría que hacer es la de «decir que cuando la experimento *me extraña la existencia del mundo*». Para Wittgenstein esa manera de expresarse envuelve un mal uso del lenguaje: «Carece de sentido decir que me extraño de la existencia del mundo porque no puedo imaginarlo no exis-

Lo que pasa, para Kierkegaard, es lo siguiente:

> Los ángeles empiezan a tener mucho trabajo y se interesan en ver qué resultará de todo aquello, pues es ésta su ocupación. Por el otro lado: los demonios oscuros y lúgubres, que habían permanecido repantigados en la inactividad, comiéndose las uñas, saltan de sus asientos y se desperezan, pues, dicen, aquí hay algo para nosotros [30].

Ese algo que pone en vela la ocupación de los ángeles y que despereza a los demonios como cosa que les concierne, es el hecho de que el hombre —un hombre— se dispone, no a jugar una partida en el mundo, sino a jugarse el mundo desde fuera de él, desde sí mismo, desde su «naturalidad original». Lo que entonces está en juego es el hombre mismo, siendo la apuesta su ser, para el bien o para el mal, para la salvación o para la reprobación. Desde la indiferencia al mundo ha concitado en torno a él todas las potencias transmundanas. Ha entrado en terreno «misterioso» [31], en el que se juega algo que tiene que ver con lo «santo» [32].

Sin entrar en el terreno del misterio o santidad religiosa, lo ético nos ofrece sus análogos profanos. También el mundo de la ética es heterogéneo respecto del «mundo tal cual es». Cuando esa heterogeneidad hace acto de presencia «se cambian los límites del mundo», en efecto, o se ingresa en un sobre-mundo, en la *nova terra* que adviene como por obra creativa, como resultado de un *dicho-hecho*. Lo que nos hace entrar en un reino «numinoide», extraño,

tiendo». Sin embargo, esa experiencia se encuentra a la base de la reflexión metafísica moderna, hasta las filosofías fenomenológicas y existenciales.

30. M. Brod, *Kafka, 163*.

31. San Agustín, *Sermo* 126, 3; «Nam et omni miraculo, quod fit per hominem maius miraculum est ipse homo» (*De civ. Dei*, X, 12); el tema puede considerarse tópico en sus escritos. Cabe añadir aquí, en paralelo con lo que luego diré de Sócrates, que san Agustín «hizo descender la filosofía del cielo a la tierra», es decir, de ocuparse en los astros y la naturaleza a ocuparse del hombre y su destino. Y, haciendo esto, siendo, por una parte, al decir de Eucken, «el único gran filósofo surgido en el propio suelo del cristianismo», centra, por otra, esa filosofía en las cuestiones relativas al «bien moral, la libertad, el pecado y la felicidad», según Harnack. Mausbach por su parte sostiene que «acaso la significación mayor de san Agustín sea la de ético» (para estos puntos, S. Alvarez Turienzo, *Exploración en torno a la doctrina del hombre y al humanismo agustinianos:* La Ciudad de Dios 186 [1973] 193 s).

32. Kant, *Crítica de la razón práctica,* Madrid 1975, 54, 122, 174, 179.

que da sin duda que hacer a ángeles y demonios; en todo caso, expresa el quehacer del propio hombre.

Ese hombre que se queda en «una naturalidad original», dejando «fuera de juego» al mundo, interviene, sin embargo, en él, haciendo de las suyas, des-mundanizándole de su condición tejida de hechos y causas, para humanizarle «en términos de afectos, propósitos y finalidades». Con lo cual nos evadimos de la red de acontecimientos para ingresar en el reino de las *acciones.* El genio creador de ese reino es la «mente», empleándose en su obra de muchos modos. La acción de ese agente no es un acontecimiento del mundo. Sin embargo, no es una nada. Magnitud «no observada», radicando en ella se legitiman todas las observaciones. De modo que es a ese agente no mundano, no seriable con el mundo, al que hay que pedir cuentas de todo lo por él *puesto en acción,* hasta de la actividad empleada en seriar, describir, explicar todo lo que el mundo es y el que sucedan en él las cosas como suceden.

Me resisto a secundar «falacias de concretos [actores] mal ubicados». Los que las proponen no advierten que en ellas se esconde la insidiosa tentación de «volver la vista atrás»; tan mundana, aparentemente tan prometedora. «¿Qué importa ganar el mundo entero si se pierde la vida?» [33]. «El que quiera salvar su vida la perderá, pero el que pierde su vida por mí la encontrará» (Mt 16, 25-26). Husserl concluye sus *Meditaciones cartesianas* con este dicho:

> Las palabras délficas *gnóthi seautón* han cobrado un nuevo significado. La ciencia positiva es ciencia que se ha perdido en el mundo. Hay que perder primero el mundo por medio de la *èpokhé* para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. *Noli foras ire,* dice san Agustín, *in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas* [34].

Claro también que no se defiende una olímpica indiferencia al mundo. No se trata de «librarse de la necesidad», eludiéndola o dejándola al margen, para redimirse. Implicarse en la necesidad es

33. Epicteto, *Máximas,* s.f., p. 117.

34. E. Husserl, *Meditaciones cartesianas,* Madrid 1979, 234; la frase de san Agustín, en *De vera relig.,* 39, 72.

lo redentor. Implicarse en la necesidad venciéndola. Esa victoria es la que hace del mundo otro que él mismo, mundo en clave humana que le lleva a ser transparente al hombre. Donde el hombre no es «microcosmos» en el mundo, espejándose en él los delineamientos del todo, para que, bajo su cuidado, preserven o recuperen su integridad y armonía. Esta imagen del hombre como «microcosmos» pertenece al modo de ver antiguo, propio de un hombre que se consideraba centro del mundo y se veía llamado a reproducir en su alma el modelo del orden universal. El hombre se entenderá como «micro-theos», a imagen de un Dios creativo y salvífico, esencia libre y potencia realizadora. Criatura él mismo y sujeto de salvación, es y realiza en lo finito el ser y la obra cuyo modelo infinito es Dios.

No disuenan aquí de nuevo las ya citadas palabras de Ortega:

> ...El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad —cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada—... No digo que esto sea seguro... pero sí digo que eso es posible [35].

Y pone en relación esa «utopía» humanizadora con el talante de «jovialidad». También yo quiero relacionar la ética que el hombre hace con su soledad no con la angustia trágica, ni con el estreñimiento ascético, sino con el «ánimo liberal y generoso» de que hablaba fray Luis de León: ánimo jovial que pone encanto en cuanto toca. Nada más humano ni más ético que un hombre, en el fuerte sentido activo del término, fría, aunque radiantemente

35. J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente,* Madrid 1958, 40-41. Unamuno desarrolla una idea similar, aunque sobre fondo religioso inmanentista: «El fin es que Dios, la Conciencia, acabe siéndolo todo en todo» *(Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* en *Obras completas* VII, Madrid 1966, 251). Y esta otra frase de alcance moral, que cuadra muy bien con lo que se viene exponiendo: «El fin de la moral es dar finalidad humana, personal, al universo; descubrir la que tenga —si es que la tiene— y descubrirla obrando» (*Ibid.,* 264). Ver, en el propio Ortega, las lecciones VIII-X de su curso *¿Qué es filosofía?* De Unamuno, su ensayo *Soledad,* en *Obras* I, Madrid 1966, 1251-1263.

encantador[36]. El «animal de despedidas» que es el hombre, gracias a ello, puede ser «animal de encuentros». En esas coordenadas, y en función ética, entiendo su cautiverio, su éxodo y su reino.

Nadie vive por mí y nadie muere por mí, como insistentemente se ha repetido. Muerte y vida, en cuanto mías, no están escritas en los contextos cósmicos (físicos, vitales, sociales...), y en cuanto ahí escritas no son mías. Mi vida y mi muerte no son delegables en nada ni en nadie: muerte y vida biográficas, se entiende. Ni nada ni nadie vive o muere por mí, vivir y morir son asunto mío en soledad.

Esa soledad es primariamente soledad *de*. Mas no para quedarse en ella como en el vacío. Desde y en la soledad soy y hago mi ser *para* la vida y *para* la muerte. El vivir y el morir se inscriben en despedida de contextualizaciones cósmicas, pero en el lleno de la propia voluntad de ser, como acción apropiada o formal quehacer. El lleno de la soledad es un principio volente creativo. Ese *locus* define la instalación radical del hombre. *Locus* que no se demuestra. Se hace presente por sí mismo o ha de presuponerse como el *primum* en que existencialmente se es o en el que se está. Presuposición, por lo demás, no gratuita, sino postulada en razón del *factum* de aquella mi vida y mi muerte indelegables.

La voluntad de ser, el quehacer formal, el *nisus* creativo, implican poner —poniéndose— a ser en libertad lo que se es en necesidad. Entre el ser en necesidad y el ser que se es en voluntad se da un *hiatus;* oscuro de explicar, dificultoso de salvar, pero que es necesario admitir. Ningún contexto «escrito» da cuenta adecuada del proyecto de vida «auto-prescrito». Ningún «ob-yecto» dado explica un «pro-yecto» de vida. Un «pro-yecto» de vida contará materialmente con lo «ob-yecto». Todo «pro-yecto» es un «todavía no», que, si se queda en eso, sin darse a empleos, se queda a su vez en

36. El sentido «jovial» del filosofar es puesto de relieve repetidamente por Nietzsche. El título que pensó primero para su obra *El nacimiento de la tragedia* fue el de *La jovialidad griega.* «Seguir manteniendo la jovialidad...», empieza su *Crepúsculo de los ídolos.* Ortega recoge probablemente ecos de Nietzsche al insistir en ese mismo tema, que llega a ser en él un tópico. «La cultura brota, vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado —en la jovialidad... Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos a imitación de Jove olímpico» (*¿Qué es filosofía?,* en *Obras completas* VII, Madrid 1969, 348). Ya en la antigüedad la stoa tardía transformó el ideal de la «apatía» o la «atarasía» en el de la «euthymía», que consuena con el buen humor y la jovialidad mencionados. (Cf. M. Pohlenz, *La stoa. Storia di un movimento spirituale* I, Firenze 1978, 418-419; II, p. 69-70, 76).

nada: un desde nada para nada, situación descrita por la literatura nihilista que consagra la voluntad de ser en voluntad —libertad— absoluta. Lo común es interpretar el nihilismo en sentido relativo. Los «pro-yectos» de vida pueden ser espurios, enmascarándose en ellos simples «ob-yectos». Ante todo lo que toma la forma de «ob-yecto» reaparece la situación original de la voluntad de ser o el quehacer formal creativo, que sin embargo pide empleos. Esos empleos están contenidos materialmente en los contextos de necesidad, pero sólo se elevan a proyectos en cuanto apropiados por la libertad.

El «aún no» abierto al ser en voluntad, es decir, apropiado por la libertad, afecta y cubre todo el espacio del ser (el físico como el social), dice referencia «al otro», pero también a «lo otro». Se ha subrayado particularmente el compromiso con «el otro» dentro del proyecto personal, lo que es comprensible por la inmediatez del hombre al hombre. Hoy caemos en la cuenta de que el autoproyecto de ser se frustra de no salvarse por igual «lo otro». La «circunstancia» del hombre desborda lo social. Acertaba, pues, Ortega al decir que «no me salvo yo si no la salvo a ella», a esa universal circunstancia. En el proyecto de salvación del hombre va implicada la salvación universal. El quehacer formal en que consiste la vida, la voluntad ética de ser, reclaman «catolicidad»: un futuro humanizado del hombre en el mundo de «el otro» y de «lo otro». Humanización no «pre-escrita» en el mundo, sino *prescrita* por el hombre al mundo.

De negar esa normativa sobre el mundo nos quedamos en el mundo «escrito» sin más. En cuyo caso el quehacer formal se reduce a acontecer material. Instalados dentro del acontecer material se habla no obstante de ética, pero es también una ética reducida, traducible en técnica manipuladora de los hechos («lo otro») y en ingeniería de la conducta, también la social («el otro»).

En la cultura tradicional se entendió el proyecto ético, bien fundido con un *ordo rerum* constitutivamente normativo (cosmos sapienciales), bien consecutivo a un orden natural interpretado como razón normativa (especulaciones metafísicas). Pero esas normativas místicas o naturalistas han perdido para nosotros legitimidad. El orden de la vida que se deriva de ellas como de su fuente o principio, habrá que pensarlo hoy como obra de futuro que ha de realizarse en respuesta a llamadas ideales. Lo normativo viene de los fines; no tiene carácter «arqueológico», sino «escatológico».

Mas la situación que al caso nos ha tocado en suerte vivir es precaria. La oferta de fines deja por lo común hoy insensibles a las

almas, que se muestran secas y duras como tejas. Tiempo, el nuestro, de crisis respecto a las significaciones de valor legadas del pasado, ¿no nos aguarda algún nuevo eón histórico de faz claramente humana? Tampoco aquí se pierde nada apostando por la afirmativa: por un futuro del hombre, en el que, adueñándose de la necesidad exterior, acierte a conformar el mundo mediante una técnica en funciones de estética; en el que su vida y cuanto la concierne quede penetrada de ética; y en el que todas sus posibilidades estén abiertas —no fijadas en una totalización, sea fáctica sea dictada— a un proyecto de infinito, espacio en el que las creencias religiosas identificaron la divinidad.

¿Expectativas cálidas invitadoras a la utopía? A reserva de atemperar enseguida el fervor de las últimas páginas, deseo aún añadir que, al menos en el contexto de lo que antecede, y aludido aquí de paso, me gustaría que nos decidiéramos a tomar en serio eso de la «ecología» que tanto ruido hace: la «ecología» en el más amplio sentido del término. No sólo en lo que se refiere al medio natural, sino y sobre todo en lo que afecta al medio mental. Este último es para el hombre su más propio ὄικος —eco-horizonte antes que eco-sistema de su vida—, el «quinto elemento» en el que recibe concreción la obra del espíritu; por eso su «morada mental»; en suma, su *ethos*.

6. *Hacia una utopía enfriada*

No rechazo aquel final del «mundo exterior saturado de hombre» (Ortega). Pero quitándole todo lo que puede ofrecer visos de haber hecho en él concesiones que no se avienen con lo expuesto anteriormente. Moverme en la utopía no es mi pasión. Sin cerrar el espacio que puede apuntar hacia ella, me quedo del lado de acá, en el problemático elemento en que de hecho se mueve la vida. La soledad es nuestra morada, y no sólo el tiempo justo para servirnos de su fuerza empleándola en vencerla. Como si fuera el caso que sin la soledad no entramos en contacto con nuestro destino, pero sin exorcizarla no perseveramos en él. El caso es más bien que el destino se lo juega permanentemente el hombre en soledad. No por dejar fuera de juego el mundo «se abren las puertas del castillo encantado», de modo que ya no nos afecten los azares mundanos. Ni por «saturado de hombre» que llegue a estar «ese terrible mundo exterior» llega alguna vez a perderse de vista la extrañeza de vivir en él. Todo hacer con la soledad que se propase a querer librarnos de ella significa salirse de la partida en que se juega el hombre a sí mismo.

No excluyo el desenlace de utopía. Pero no me encuentro con ánimos para secundar las frecuentes ofertas apresuradas de ella. Esas utopías son doblemente engañosas: por ser utopías y por ser apresuradas, como estando a la vista, al alcance de la mano. A la vista y al alcance de la mano hay el pan nuestro de cada día con el trabajo nuestro de cada día. Queden, pues, en suspenso los festivos cumplimientos de futuro. Atenernos al diario es lo honesto y, luego, sin desánimo, ver qué se pueda ir inyectando a ese diario de encanto y de jovialidad. Eso es lo que estamos llamados a hacer con la soledad, irremediablemente, aunque sin descanso y también sin desesperación. La condición presente del hombre se vive a paso de éxodo. Desde pasos anteriores, y no inútilmente. Esto basta para que el esfuerzo moral sea significativo.

La ética que se hace con la soledad no la voy a tematizar aquí. Es fácil hacer ver que en eso estamos, que ése es el asunto humano más grave. Como diría Schopenhauer, lo difícil es «fundamentar» eso que vemos que es en lo que estamos. Mas en esta dificultad no voy a entrar. El desarrollo de la ética ha tenido sus doctores, entre los cuales están aquellos aludidos por Scheler cuando hablaba de «la absoluta soledad del genio moral». Me contentaré, para terminar, con una breve alusión a la vida del prototipo de esos genios: Sócrates. Recordaré también de nuevo a Kant...

La figura de Sócrates la conocemos por la *Apología* que nos transmite Platón. Considero el texto fehaciente de acuerdo con la más solvente crítica. El filósofo se nos retrata ahí de cuerpo entero.

Ha de responder a acusaciones de dos tipos: 1) ocultismo de su enseñanza; 2) corromper a los jóvenes, no reconocer a los dioses de la ciudad, creer en extrañas supercherías relacionadas con genios [37]. A lo primero contesta que siempre enseñó en público y que se pueden aprontar testigos que le oyeron, para aclarar cuál era el tenor de su enseñanza. A lo segundo, que, puesto que cree en genios —«dioses o hijos de dioses»—, cree sin duda en dioses, no propala, pues, novedad alguna, ni puede ser corruptor de la juventud.

La cuestión es otra: la de saber desde dónde y cómo ha de vivir el hombre. Si ha de posponerse al temor de morir la razón de la vida, que consiste en la justicia y en la virtud. Si no ha de obedecerse al dios antes que a los hombres.

37. Platón, *Apología*, 18 a-b; 24 b-c.

En lo cual se ve que Sócrates lo que no hace es apoyar su enseñanza en convenciones. Ni dejar que su existencia vaya de acá para allá sin norte alguno. Al dedicarse a la filosofía, lo que hizo fue someter a examen la propia vida y la de los demás, preguntándose por la forma de vivirla dignamente. Se entiende investido de una vocación indeclinable puesta al cuidado del alma y al de la ciudad. Esa vocación es algo no adventicio y ornamental. En secundarla entiende cifrado el sentido de su existencia. Al secundarla da oídos a la voz interior que proviene de su *demon,* de aquello que hay de más profundo y propio en su ánimo. De ahí recibe la fuerza para no transigir con nadie, cuando está en cuestión la sabiduría y la justicia, que son la misma cosa; ni ante la alternativa de la muerte. Enfrentado a la muerte emplaza a sus acusadores. Se liberan del molesto tábano que aguijoneaba a los atenienses para la virtud, pero no se liberarán de tener que responder de sus actos en la hora oportuna ante el tribunal de lo justo. En su día se conocerá quién era sabio y quién se quedaba en creerse serlo.

He ahí la estampa moral de un hombre que está jugándose su destino sin arropamiento de ninguna clase. El trance se prestaba a emplear su tiempo en buscar descargos, mostrar arrepentimiento o pedir clemencia. Nada de eso contiene su discurso. Se reafirma con entereza en lo que fue la ocupación por la que se le acusa. Ocupación que, en las circunstancias, puede entenderse como *meditatio mortis,* pero que en realidad era *meditatio vitae.* «Nadie sabe si la muerte es para el hombre el mayor de todos los bienes».

A esa luz ha de leerse asimismo el *Critón.* Critón, el opulento amigo de Sócrates, llega en visita a la cárcel, ni más ni menos que a proponerle la huida mediante soborno, cuando ya está a punto de expirar el plazo para cumplirse la sentencia del condenado a muerte. ¿Qué determinación toma Sócrates? Ninguna espectacular. Incita al amigo a que juntos sigan la vocación de su vida, ahonden en el conocimiento de ellos mismos y vean qué pueda ser, en la situación, justo y qué injusto. Critón razona su punto de vista. Desde la injusticia de la condena, pasando por los apegos a la vida y la reputación del amigo puesta en juego, hasta el recuerdo de sus vínculos familiares. Sosegadamente Sócrates pasa revista a esas cosas, sopesando sus razones por referencia a la razón de la justicia. Lo que se le invitaba a hacer no era nada extraño. Era, por el contrario, lo más natural: lo que en todas partes hacen todos, o la mayoría, de los hombres en circunstancias parecidas. En suma, lo

que se le invitaba a hacer era (por recoger una expresión chocante, pero ya antes esclarecida) que se dejara de hacer «el idiota». Optó, sin embargo por esto, y es, sin duda, en la historia uno de los más perfectos ejemplares de «idiota *par excellence*». La decisión tomada desde esa actitud era pensada y hecha a su exclusiva cuenta, sin contar con nadie y sin apoyo en nadie. Una decisión de ese tipo, en la que está en juego la vida, como en el caso de Antígona, se toma en completa soledad. Sólo desde la soledad se explica su pura y entera significación ética. Y en eso consiste la lección socrática: en ver lo que el hombre hace con su soledad. Hay que tener en cuenta que Sócrates no era un solitario, en el sentido social del término. Se declara al cuidado de sus conciudadanos. Diógenes Laercio nos dice que «nada le decían los árboles o los paisajes, sino sólo los hombres en la ciudad». El propio Sócrates entendía su vida embargada en lo que cantaba un verso de Homero: en «lo que sucede en las moradas de los hombres, tanto para mal como para bien». No era un solitario. Pero sí tenía el temple de hombre que sabía responder al desafío de vivir poniendo a contribución la condición humana sin reservas, desde la raíz. Y en lo radical nadie puede vivir por nadie. La soledad que supone ese vivir radical estaba, es cierto, templada en Sócrates por el habitar en un mundo fundado en la sabiduría y justicia del dios.

Sobre el modo como Kant vive la existencia ética soportada en la soledad personal ya he dicho algo. Es claro para él que la vida moral tiene por principio al *homo noumenon,* identificado con la razón autónoma, es decir, autolegisladora, en desembarazo de todo lo que es empírica mundana. La moral que se propone elaborar adopta el punto de vista de una filosofía «que esté enteramente limpia de todo cuanto puede ser empírico y perteneciente a la antropología» [38]. Tal filosofía ocupa una posición incómoda: «debe ser firme, sin que, sin embargo, se apoye en nada en el cielo ni sobre la tierra» [39]. El fuera de todo apoyo que da origen a la moral es «el ser racional [que] posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios; posee una *voluntad*». «Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restric-

38. E. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid 1967, 19.

39. *Ibid.*, 79.

ción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*»[40]. Es el núcleo moral de la persona, que, por su parte, «*existe* como *fin en sí misma*»[41]. Realizar el despojo que requiere acceder al foco inteligible de la persona supone instalarse en el sin nada de apegos ni en el cielo ni en la tierra, ni por abajo ni por arriba. Es el *locus* de la moral sobre el supuesto de la libertad; por lo mismo también *locus* de soledad. Para ascender a esa altura se exige ir solo, como le ocurrió a Moisés cuando hubo de subir al monte para hablar con Dios. Como le ocurre al místico recorriendo el camino nocturno que le lleva al centro divino. Ese centro en Kant queda sustituido por la razón pura, en el caso la razón pura práctica, legisladora de principios «válidos para todo ser racional como tal»[42].

Prescindiendo del tono que emplea Schopenhauer, en su obra *Fundamento de la moral,* al hacer la crítica de las ideas kantianas, y sin meterme en enjuiciar el valor de esa crítica, cabe encontrar certera la indicación que repetidamente sugiere de que el hombre nouménico y su razón pura hace las veces del Dios de los teólogos. La promulgación de los imperativos en la moral kantiana se inspirarían en el decálogo de Moisés. O bien: «en la escuela de Kant, la razón práctica, con su imperativo categórico, se revela siempre bajo el aspecto de una realidad sobrenatural, de un templo de Delfos instalado en el alma humana... que dicte *ex tripode* sus decretos»[43]. Convertida la razón en «profetisa», hará su obra —como los profetas— en soledad. Y eso que hace en y con soledad es obra ética.

Por este camino podrían registrarse otros muchos documentos probatorios de que el compromiso ético, cuando trasciende la convencionalidad y se vive en su fuente, encontrando para él su razón de principio, nos lleva siempre a lo hondo de la soledad.

Un autor como Rawls, que por su filiación doctrinal debiera quedar lejos de tocar en costas metafísicas como las que implica nuestro tema, se acerca notablemente a Kant exponiendo su «teoría de la justicia». En el punto de partida de su argumentación hay dos nociones que, en efecto, recuerdan la solución kantiana. Se trata de lo que denomina «posición original» (*original position*) y, relacio-

40. *Ibid.*, 27, 59.
41. *Ibid.*, 82-83.
42. *Ibid.*, 60.
43. A. Schopenhauer, *Fundamento de la moral,* Valencia-Madrid, s.f., 63-64.

nado con ella, el «velo de ignorancia» (*veil of ignorance*)[44]. «Velo de ignorancia» equivale a despojo de condiccionamientos empíricos. «Posición original» equivale a «estado de naturaleza» o estado de original imparcialidad (versión revisada y acercada a la realidad del «observador imparcial» invocado como instancia de juicio sobre la rectitud de las decisiones en la corriente ético-doctrinal en la que en principio puede considerarse inscrito Rawls). Esas nociones se introducen en interés de elaborar una teoría de la justicia, para que ésta sea justicia limpia, honesta, imparcial (*justice as fairness*). Es decir, en interés de ofrecer una estructura normativa de principio a la sociedad que determine en ella un orden justo. Si ese orden no se confunde con la moral, tiene que ver con ella. Pues bien, el propio Rawls acerca su posición a la kantiana cuando, interesándose por los principios morales, los entendía «como legislación de un reino de fines». El legislador de esos principios es el *homo noumenon*. Y Rawls escribe: «propongo entender la 'posición original' como el punto de vista desde el que contemplen el mundo seres noumenales». Lo que significa el «velo de ignorancia» es dejar desembarazado ese punto de vista: «desembarazado de las contingencias de la naturaleza y de la sociedad»[45]. Con lo que nos encontraríamos, como quiere Kant, con personas que actúan autónomamente, es decir, bajo «principios de acción elegidos por ellas como la expresión más adecuada de su naturaleza de seres libres y racionales», de sujetos inteligibles o nouménicos[46]. Rawls no menciona la condición de soledad de ese «estado de naturaleza», aunque indicadoramente mencione, junto con Kant, a otros contractualistas, entre ellos Rousseau, cuyas relaciones con la soledad conocemos.

Sobre la relación explícita que con la soledad guardan otros filósofos, haciendo arrancar de ella su orientación ética y la realización moral de la vida no hay por qué insistir de nuevo aquí. De Hegel a Husserl o Sartre esa relación ha sido constante, conforme también queda expuesto. La condición de «radical soledad» de la «realidad radical de la vida», en Ortega, apunta en la misma dirección, y a esa radicalidad se llega por idéntico camino: desembara-

44. J. Rawls, *A theory of justice*, Oxford University Press 1978, 17-19 (ed. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid 1979).

45. *Ibid.*, 255-256.

46. *Ibid.*, 252.

zando el supuesto de la autenticidad de la persona de las costras, convencionalismos, usos y tejemanejes en que se mueve la vida como inautenticidad [47].

7. *Perder la vida para ganarla*

¿Quiere esto decir que la obra moral nada se dice con la sociedad o con la naturaleza? Evidentemente, no. Como hombre fenoménico y frente a sus posiciones factuales derivadas, el hombre es un ser cósmico y un ser social. La obra de su vida personal no se mueve en el vacío. Tanto la naturaleza como la sociedad nos hacen. Pero, en cuanto esto ocurre, somos hechos, configuraciones decididas, no agentes en obra, responsables de decisiones. So pena de eliminar todo sentido a la moral, ha de admitirse que en el *continuum* del contexto exterior de «cielo y tierra» se da una inflexión merced a la cual ocurre que el hombre existe como hombre. Un nuevo principio empieza a ser operativo en la realidad, no sin ella, mas no por ella. Principio con virtud de des-realizarla en su condición fáctica para sobre-realizarla en ámbito de signos, conformándola en «reino de fines». Si esta descripción es engañosa y nos remite a un reino ilusorio, tal engaño e ilusión resultan inevitables. Gracias a ella se hace verdad el dicho evangélico ya citado: «quien quiera salvar su vida, la perderá, y quien pierda su vida por mi causa la ganará» (Mt 16, 25). Esa «causa», para aquel a quien se le ha negado la fe, y para el propio hombre de fe en contextos seculares, se resuelve en ética: ética es «aquello que el individuo hace con su soledad»; o bien es darse al «cuidado», o «salvación» de la persona *(ultima solitudo)*, respondiendo en propio al desafío de las cosas y a la interpelación de la gente.

Que el «extraterrestre» llegue acá y se humanice puede resultar emocionante. Pero la gesta será vana si no contribuye a que los humanos se «extraterrestricen». De otra manera: nada es el nacer que no culminar en re-nacer; nada el encarnarse que no se prolonga en redimir. Mal viático para buen camino el que consiste en «alimentos terrestres». El camino del «éxodo» no se anda sólo con pan. Viviendo entre las cosas y con la gente, no está el *hombre* a su escucha: es él su voz.

47. Como idea básica de su filosofía, se repite muchas veces en su obra; como ejemplo, *El hombre y la gente*, p. 22-24, 62, 69..., asociada por lo común la radicalidad de la vida a la «radical soledad». *¿Qué es filosofía?*, desde la lección VII; *En torno a Galileo*, Madrid 1965, 84-87, 99 s.

Bibliografía

Registro aquí solamente los autores que se han ocupado del tema de la soledad recogiendo el testimonio del mismo en la historia. Los estudios, como era de esperar, se fijan de modo especial en las épocas moderna y contemporánea. Esta selección de títulos ha de completarse con las referencias contenidas en las notas de pie de página del texto. En esas notas faltan, sin embargo, muchas autoridades que bien hubieran podido estar presentes. Ya indiqué desde el principio que me fijaría, ante todo, en la obra de los filósofos, como más cercana a los intereses de la ética. Falta en concreto la mayor parte de lo que hay de confesión y profesión de soledad en la poesía, el teatro, la novela..., campos muy ricos en testimonios al caso: ya traten de la soledad del héroe, ya de la del hombre cualquiera; ora sea de «cien años de soledad» ora de la «soledad de corazón sombrío». Ofrezco no obstante (en dichas notas) las muestras que pueden servir de índice significativo respecto a la importancia que el asunto ha tenido en el arte en general y en el arte literario en particular.

Alvarez Turienzo, S.: *San Agustín y la soledad:* Giornale di Metafisica 4-5 (1954) 377-406; *La experiencia de la soledad y el hombre moderno,* en *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea,* Madrid 1961, 41-66; *El cristianismo y la formación del concepto de persona,* en *Homenaje a Xavier Zubiri* I, Madrid 1970, 45-77.

Andersen, N.: *Sociología de la comunidad urbana,* México 1965.

André, J.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine dès origines à l'époque augustéenne,* Paris 1966.

Arendt, D. (ed.): *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts,* Darmstadt 1974.

Baczko, B.: *Rousseau. Solitude et communauté,* Paris 1974.

Barrés, M.: *Les déracinés,* Paris 1920.
Baruzi, J.: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* Paris 1929.
Bataille, G.: *L'expérience intérieur,* Paris 1954.
Bauch, B.: *Wohl und Wehe der Einsamkeit:* Aufsatz in Velhagen und Klasings Monatsheften, julio (1938) 422 s.
Berdiaev, N.: *Solitude and society,* London 1938; *La destinación del hombre,* Barcelona 1947.
Bertoni, I.: *Solitudine e esemplarità. Saggio sulla structtura etico-religiosa dell'uomo borguese,* Milano 1970.
Bierzychudek, E.: *Beata silitudo. La soledad cristiana en el vocabulario agustiniano:* La Ciudad de Dios 179 (1966) 5-46.
Bollnow, O. F.: *Existenzphilosophie,* Stuttgart 1949; *Neue Geborgenheit,* Stuttgart 1955.
Boros, L.: *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Freiburg 1962.
Brinkmann, D.: *Der einsame Mensch und die Einsamkeit. Ein Beitrag zur Psychologie des Kontaktes:* Psychologische Rundschau III (1952) 21-30.
Buhl, H.: *Lonely challenge,* New York 1956.
Burckhardt, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia,* Barcelona 1946.
Buresch, C.: *Consolationum a graecis romanisque scriptarum historia critica,* Leipzig 1886.
Burton, R.: *The anatomy of melancholy,* New York 1964.
Byrd, R. E.: *Alone,* New York 1938.
Byron, W. J.: *Alienation. Plight of modern man,* New York 1972.
Caba, P.: *Soledad en el hombre:* Indice de Artes y Letras 111 (abril 1958).
Cassirer, E.: *Antropología filosófica,* México 1945.
Certeau, M. de-Roustang, F.: *La soledad,* Bilbao 1969.
Cioran, E. M.: *Breviarios de podredumbre,* Madrid 1972; *Contra la historia,* Barcelona 1976.
Ciplijauskaite, B.: *La soledad y la poesía española contemporánea,* Madrid 1962.
Cohn, N.: *The pursuit of the millenium,* London 1957.
Courcelle, P.: *Connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard,* Paris 1974.
Cranston, M.: *Jean-Paul Sartre: solitary man in a hostile universe,* en *Contemporary political philosophers,* New York 1976.
Davidson, H. A.: *Beware of loneliness:* Coronet (marzo 1937).
Davy, M. M.: *Un traité de la vie solitaire. Lettre aux Frères du Mont-Dieu. Guillaume de Saint-Thierry:* Etudes de Philosophie Médiévale, 29 (1946).
Deleito Peñuela, J.: *El sentimiento de tristeza en la literatura contemporánea,* Barcelona 1923.
Díaz Plaja, G.: *El arte de quedarse solo:* Cruz y Raya 10 (enero 1934) 97-110; *El ensayista y su soledad,* en *Memoria de una generación destruida (1930-1936),* Barcelona 1966, 115-118.
Dimier, A.: *O beata solitudo, o sola beatitudo:* Citeaux 11 (1960) 133-136, 13 (1962) 311 s.

Dodds, E. R.: *Los griegos y lo irracional,* Madrid 1960.
Duteuil, M.: *El mercado de la soledad humana,* Barcelona 1980.
Duval, R.: *La unicidad del individuo y su destino solitario:* Concilium 165 (1981) 195-205.
Ellul, J.: *Ethique de la liberté,* Genève 1973.
Emge, R. M.: *Der Einzelne und die organisierte Gruppe,* Mainz-Wiesbaden 1956.
Etcheverry, *La solitude humaine,* en *Le conflit actuel des humanismes,* Paris 1964, 96-108.
Fahrenbach, H.: *Existenzphilosophie und Ethik,* Frankfurt 1970.
Folliet, G.: *Deificari otio: Recherches Augustiniennes* (supl. de Revue des Etudes Augustiniennes) 2 (1962) 225-236.
Fromm, E.: *El miedo a la libertad,* Barcelona 1981.
Fromm, E. (ed.): *La soledad del hombre,* Caracas 1970.
Fromm, F.-Reichmann: *Loneliness:* Psychiatry 22 (1959).
García Rúa, J. L.: *El sentido de la interioridad en Séneca. Contribución al estudio del concepto de modernidad,* Universidad de Granada 1976.
Garin, E.: *La cultura filosofia del Rinascimento italiano,* Firenze 1961.
Gehlen, A.: *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo,* Salamanca 1980.
Glicksberg, Ch. I.: *The·self in modern literature,* Pensylvania State University Press 1963.
Glater, Ph.: *The pursuit of loneliness: American culture at the breaking point,* New York 1970.
Grilli, A.: *Il problema della vita contemplativa nel mondo grecorromano,* Milano-Roma 1953.
Groethuyssen, B.: *Antropología filosófica,* Buenos Aires 1951; *La formación de la conciencia burguesa,* México 1943.
Gronicka, A. von: *Das Motiv der Einsamkeit im modernen deutschen Drama:* The German Quarterly 27 (1954) 1.
Guardini, R.: *Vom Sinn der Schwermut,* Zürich 1949.
Guillaume de Saint-Tierry, *Un traité de la vie solitaire* (ver M. M. Davy, ed.).
Gusdorf, G.: *Traité de l'existence morale,* Paris 1949; *Naissance de la conscience romantique au siècle des lumières,* Paris 1976.
Halmos, P.: *Solitude and privacy,* New York 1953.
Harper, R.: *Nostalgia. An existential exploration of longing and fulfilment in the modern age,* Cleveland, The Press of Western Reserve University 1976.
Hatt, H. E.: *Cybernetics image of man. A study of freedom and responsability in man and machine,* Nashville-New York 1968.
Hausser, I.: *Soledad y vida contemplativa,* Burgos 1979.
Hayen, A.: *De la solitude humaine à l'évidence d'autrui:* Bijdragen 14 (1953) 54-69.
Heller, A.: *L'uomo del Rinascimento,* Firenze 1977.
Heller, E.: *The disinherited mind,* Edinburgh 1961.
Hengstenberg, H. E.: *Einsamkeit und Tod,* Regensburg 1938.
Heschel, A.: *Man is not alone,* New York 1950.
Hübner, F. M.: *Niemand ist einsam,* Kampen-Sylt 1936.

Hunzicker, F.: *Das Einsamkeitserlebnis in der zeitgenössischen Lyrik der deutschen Schweiz,* Winterthur 1957.

Huxley, J.: *El hombre está solo,* Buenos Aires 1963.

Jaspers, K.: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo,* Barcelona 1955.

Jatho, C. O.: *Stromeinsamkeit und Menschenherz,* München 1939.

Joly, R.: *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique,* Bruxelles 1956.

Kamlah, W.: *Einsamkeit und Vernunft:* Die Sammlung. Zeitschrift für Kultur und Erziehung 6 (1952) 259-270.

Kiessling, H.: *Die Einsamkeit als lyrisches Motiv bei Rilke,* Jena 1935.

Klein, M.: *El sentimiento de la soledad y otros ensayos,* Buenos Aires 1977.

Kölbel, G.: *Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn der Einsamkeitserlebens,* München-Basel 1960.

Kristeller, P. O.: *Renaissance concepts of man and other essays,* New York 1972.

Kuhn, H.: *Begegnung mit dem Nichts,* Tübingen 1950; *Begegnung mit dem Sein,* Tübingen 1954.

Laertius, D.: *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum,* Amstelaedami 1692.

Laín Entralgo, P.: *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano,* Madrid 1957; *Teoría y realidad del otro,* Madrid 1961.

Lamennais, H.: *Paroles d'un croyant,* Paris 1866.

Landmann, M. (ed.): *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens,* Freiburg-München 1962.

Lauden, R.: *Loneliness is for living,* Notre Dame 1978.

Lavelle, L.: *La conscience de soi,* Paris 1946; *La vie catholique* 1159 (1967) 1 (sobre la soledad en la vejez).

Leclercq, J.: *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire monastique du moyen âge* (Studia Anselmiana, 51), Romae 1963.

López Ibor, J. J.: *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos,* Madrid 1952.

Lotz, J. B.: *Über die Einsamkeit des Menschen,* Frankfurt 1955.

Lovejoy, A. E.: *The great chain of being,* Cambridge, Mass. 1953.

Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard,* Zürich 1953.

Luis, L. de: *La soledad poblada:* Cántico 9-10 (agosto 1955): sobre Luis Cernuda.

Maduschka, L.: *Das Problem der Einsamkeit in 18. Jahrhundert, insbesondere bei J. G. Zimmermann,* Weimar 1933.

Marañón, G.: *Soledad y libertad,* en *Vida e historia,* Madrid 1958, 11-39.

Marcuse, H.: *Über Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Ein Bespräch,* Zürich 1969.

Marías, J.: *Platero y yo o la soledad comunicada:* La Torre 19-20 (julio-diciembre 1957) 381-395.

Maritain, J.: *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau,* Madrid 1948.

Martha, C.: *Etudes morales sur l'antiquité,* Paris 1896.

Masi, G.: *Solitudine,* en *Enciclopedia filosofica* IV, Venezia-Roma 1957, 776-777.

Matthew, *Amiel et la solitude,* Annemasse 1932.

Michel, E.: *Der Prozess «Gesellschaft contra Person». Soziologische Wandlungen im nachgoetheschen Zeitalter,* Stuttgart 1959.

Mijuskovic, B. L.: *Loneliness in philosophy, psychology and literature,* Van Gorcum-Assen 1979; *Loneliness and communication,* en *El hombre y su conducta. Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi* (Ed. Jorge J. E. Gracia), Puerto Rico 1980, 261-269.

Milch, W.: *Die Einsamkeit. Zimmermann und Obereit im Kampf um die Überwindung der Aufklärung,* Fraunfeld 1937.

Misch, G.: *Geschichte der Autobiographie,* Bern 1949.

Molinos, M. de: *Guía espiritual,* Madrid 1975.

Moustakas, C. E.: *Loneliness,* New York 1961; *Loneliness and love,* New York 1972; *Psicología existencial. Experiencia de la soledad,* Madrid 1966.

Mucchielli, R.: *Le mythe de la cité idéale,* Paris 1960.

Müller, W.: *Einsamkeit,* en *Buch der deutschen Lyrik,* Tübingen 1947.

Munteano, B.: *Solitude et contradiction de Jean-Jacques Rousseau,* Paris 1975.

Nouwen, H.: *Out of solitude,* Notre Dame 1974.

Oberndörfer, D.: *La soledad del hombre en la sociedad norteamericana,* Madrid 1964.

d'Ors, E.: *Cartas a una Soledad,* Buenos Aires 1939.

Parpert, F.: *Philosophie der Einsamkeit,* München 1955.

Penco, D. G.: *La vita ascetica come «filosofia» nell'antica tradizione monastica:* Studia Monastica 2 (1960).

Pieper, J.: *El ocio y la vida intelectual,* Madrid 1962.

Plessner, H.: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie,* Berlin-Leipzig 1928.

Pohlenz, M.: *Der helenische Mensch,* Göttingen 1947; *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,* Firenze 1978.

Polin, R.: *La politique de la solitude. Essai sur J.-J. Rousseau,* Paris 1971.

Prigogine, I.-Stengers, I.: *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denkens,* München-Zürich 1981.

Rassam, J.: *Le silence comme introduction à la métaphysique,* Toulouse 1980.

Régnier, P.: *Journal* (préface de J. Madaule), Paris 1953.

Rehm, W.: *Der Dichter und die neue Einsamkeit:* Zeitschrift für Deutschkunde 9 (1931).

Reusch, A.: *Das Schicksal der Einsamkeit in seiner Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung:* Wege zum Menschen. Monatszeitschrift für Seelsorge, Psychotherapie und Erziehung (1958) 307-314; *Von der gesunden Spannung von Einsamkeit und Gemeinschaft, Ibid.* (1958) 411-423.

Riemann, F.: *Grundformen der Angst,* München-Basel 1967.

Riesman, D.: *La muchedumbre solitaria,* Buenos Aires 1968.

Rolheiser, R.: *El factor soledad,* Madrid 1981.

Ruiz Peña, J.: *La soledad en la poesía de Juan Ramón Jiménez:* Boletín de la Institución Fernán González 139 (1957) 564-569.

Rüssel, H. W.: *Das Lob der rechten Einsamkeit,* Zürich-Brüssel 1948.
Rüstow, A.: *Vereinzelung,* en *Ortsbestimmung der Gegenwart* III, *Herschaft oder Freiheit?,* Erlenbach-Zürich 1957, 105-138.
Sarano, J.: *La soledad humana,* Salamanca [2]1982.
Schelsky, H.: *Einsamkeit und Freiheit,* Hamburg 1963.
Schmalenbach, H.: *Genealogie der Einsamkeit:* Logos 8 (1919/1920) 62-96.
Sidow, H. von: *Erinnerungen eines Alleingängers,* München 1925.
Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo,* Madrid 1965.
Snow, C. P.: *Las dos culturas y un segundo enfoque,* Madrid 1977. *Solitudine:* Sapienza 1 (1962).
Souviron, J. M.: *El príncipe de este siglo. La literatura moderna y el demonio,* Madrid 1967.
Spicq, C.: *Vida cristiana y peregrinación según el nuevo testamento,* Madrid 1977.
Starobinski, J.: *La nostalgie: Théories médicales et expression littéraire* (Studies on Voltaire and the eighteenth century, XXVII), Paris 1963.
Strathmann, H.: *Askese I,* en *Reallexikon für Antike und Christentum* I, Stuttgart 1950 s., 749-758.
Strathmann, H.-Keseling, P.: *Askese II, Ibid.,* 758-795.
Tellenbach, H.: *La melancolía. Visión histórica del problema: endogeneidad, tipología, patogenia y clínica,* Madrid 1976.
Varela, J. L.: *Sobre la saudade:* Arbor 101 (mayo 1954) 83-90.
Vasconcellos, C. M. de: *A saudade portuguesa,* Porto 1914.
Vivanco, L. F.: *La palabra en soledad de Juan Ramón Jiménez,* en *Introducción a la poesía española contemporánea,* Madrid 1957, 33-71.
Voelke, A.-J.: *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote a Panétius,* Paris 1961.
Vossler, K.: *La soledad en la poesía española,* Madrid 1952.
Walz, *La vie de Frédéric Nietzsche d'après sa correspondance,* Paris 1932.
Weber, M.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo,* Madrid 1955.
Whitehead, A. N.: *Aventura de las ideas,* Buenos Aires 1961; *Science and the modern world,* New York 1967.
Wilson, C.: *El desplazado,* Madrid 1957.
Winnicott, D. W.: *Über die Fähigkeit des Menschen allein zu sein:* Zeitschrift für Tiefenpsychologie und Menschenkunde in Forschung und Praxis (1958) 344-352.
Wolfe, Th.: *The hills beyond,* New York 1941.
Wolff, R.: *The meaning of loneliness,* Illinois 1970.
Wood, M. M.: *Paths of loneliness,* New York 1953.
Zimmermann, J. G.: *Über die Einsamkeit,* Frankfurt-Leipzig 1785.

Indice de nombres y de conceptos*

Abelardo, P.: 58, 132-133.
Abentofáil: 121.
Abrahán: 59-60, 204, 223, 368.
acción: 386, 397.
actitudes: arqueológica, 17, 60-61, 149; escatológica, 17, 109; de «comisario» y de «jogui», 18, 32, 115, 183, 242, 349; de distracción o delegación, 49-50, 118.
Agustín (san): 10, 39, 55, 57, 58, 86, 88, 105, 112-113, 123, 125-126, 130, 145-146, 164, 192, 221, 266, 318, 337, 345, 349, 367, 377, 396, 397.
alcionismo: ver jovialidad.
alienación: 180-181, 184, 190-192, 229-230, 278; ver socialización.
alma: cuidado del, 57, 87, 106, 261, 301, 318; mal del, 22 s.
Allport, G. W.: 307, 370-371.
Ambrosio (san): 104.
amistad: 94-97.
Anaxágoras: 276-277.
angustia: 165, 186, 212, 219-220, 231, 276; ver Kierkegaard, Heidegger.
animal de despedidas: 13, 48, 266 s.; ver *hombre.*
animal symbolicum: 326-327; ver *hombre.*
Antígona: 60, 288.
Aristóteles: 47, 91-92, 94-96, 108, 119, 122, 149, 182, 184, 192, 237, 345.
Arnold, M.: 238.
asombro: 31, 231, 271.
«autognosis»: 57, 134, 244, 271.
Avempace: 121.
Averroes: 345.
Aviceña: 176.

* En este índice se registran, entre los nombres, sólo aquellos que aportan alguna contribución significativa al tema desarrollado en el texto, y en los casos en que esto ocurre. La simple mención de autores, sin otro relieve que la cita nominal, no se ha tomado en cuenta para confeccionarlo. En cuanto a los conceptos se atiende, sobre todo, a los que se relacionan con las áreas semánticas aludidas en el título de la obra: soledad y ética.

Bacon, F.: 301.
Bachelard, G.: 182, 315, 382-383.
Barrès, M.: 239.
Bécquer, G. A.: 238.
Berger, P.: 308.
Bergson, H.: 76, 86, 310.
Bernardo (san): 56, 58, 132.
Bertalanffy, L. von: 389.
Bloch, E.: 46, 126, 181, 185, 363, 384.
Bronowski, J.: 119, 259, 382.
Buber, M.: 40, 46, 192-195, 207, 356.
Buda: 55, 367.
Burckhardt, J.: 200.
Byron, G. G. (lord): 111, 181.

Camus, A.: 39, 40, 191, 194, 197, 201-202.
Casiano (abad): 105.
Cassirer, E.: 57, 59.
Cicerón: 55, 59, 99-101, 104, 155-156, 182, 269.
ciencia: presencia y efectos, 19, 21, 22-26, 86-87, 233, 243, 245, 283, 297, 343-344, 381; racionalidad de la c., 19, 84, 245-246, 283, 290-291, 300-302, 312-313, 327, 344, 389; c. y soledad, 86, 383; c. y moral, 20-22, 297.
ciudades: incomunicación en las c., 32-37, 246; c. y soledad, 35-37; las tres ciudades, 125-126, 350, 376-379.
Claudel, P.: 238.
conciencia moral: 20-21, 85.
«conglomerado heredado»: 269, 274.
conocer: 154, 212, 217, 221, 283-284, 291, 326, 329 342-343, 356, frente a pensar y crecer; ver *pensar.*
contracultura: 46-47, 63, 381.
«control mental de lo físico»: 292-293.
Copérnico, N.: 151, 243.
cristiana (concepción cr. del mundo): 51, 161, 346; relación con la soledad, 84, 204, 220, 351-358; ver *religión.*
crítica: 272-273, 356; ver *duda, sospecha.*
cultura: 26-32, 54; de tradición, 54-57 61, 258, 290-291, 343, 400; antigua, 25-26, 51; moderna, 23-26; c. de preguntas, 26, 30-31, 60-62 64, 83-85.
Cusa, N. de: 131, 337.

Dante: 119, 141, 383.
Danto, A. C.: 65, 270, 392.
Descartes, R.: 107, 148, 158-162, 209, 215, 243.
devotio moderna: 124, 133.
Diderot, D.: 92, 168.
Dodds, E. R.: 269-270.
Dostoievski, F.: 10, 239.
duda: 13, 271; ver *asombro.*
duda: 271, 272, 356.

egiptización: 62, 116-117.
Einstein, A.: 19-21.
Ellul, J.: 254, 364.
Emerson, R. W.: 118-119, 239.
encanto: ver *jovialidad.*
Epicteto: 100, 106.
Epicuro: 91, 93, 96, 122, 125, 269.
Erasmo: 357.
Escoto, D.: 39, 113, 134, 265, 315, 388, 393.
espera y esperanza: 43-48, 60.
Estacio: 224.
ética: 48-52, 82 s., 265 s., 287 s., 387 s.; ver *soledad* y *ética.*
existencialismo: 13, 65, 187, 205; ver Kierkegaard, Heidegger, Sartre.
éxodo: 255, 350, 368 s., 379, 386.

Fallada, H.: 238.
Ferenczi, S.: 374.
Feuerbach, L.: 58, 340.
Fichte, J. Ph.: 65, 88, 177.

filosofía: 217, 269 s., 296 s., 343; f. y ética, 87; f. y soledad, 87-89.
Flaubert, G.: 238.
Foucault, M.: 24, 314.
Fourastié, J.: 314.
Freud, S.: 57, 62, 243, 363, 372-374, 376.
Fromm, E.: 34, 77-78, 243, 249-250, 279.

Génesis: 130, 322, 368, 370.
Gide, A.: 41, 44, 46, 114, 188, 231, 237, 239, 250, 297.
Goethe, J. W.: 289-290.
Goldmann, L.: 160, 205, 393-394.
Gorki, M.: 246-247.
Gracián, B.: 148.
Green, J.: 238.
Guillermo de Saint-Tierry: 104.

Habermas, J.: 88, 177, 317.
habituación: 276, 285, 288, 297.
Hahn, M. G.: 238.
Hatzfeld, H.: 357.
Hauser, A.: 235-236.
Hebbel, F.: 238.
Hegel, G. W. F.: 87-88, 92, 107, 177, 180, 194, 207, 217, 221-222, 377, 394.
Heidegger, M.: 29-30, 41, 101-109, 206-222, 231-232, 237, 242, 244, 252, 289, 352, 358, 362.
Heisenberg, W.: 318, 388, 391.
Hesse, H.: 40-41, 120, 187, 240.
Hilario (san): 104.
Hölderlin, Fr.: 166, 188-189, 212.
hombre: singularidad del h., 9, 54, 65, 89, 108, 121-122, 154, 175, 243, 247, 250-251, 252, 280, 294, 304, 326; puesto del h. en el mundo, 243-244, 322-323; animal de despedidas, 48, 65, 90, 128, 266, 286, 347; h. escindido, 18; muerte del h., 245-246, 292, 306, 341, 347; h. antiguo, 61, 109, 128, 149, 166-167, 189-190, 277, 301; h. moderno, 23, 128, 134, 152-153, 162, 189-191, 193, 301, 400.
Horacio, 99, 110, 125.
Hudson, W. D.: 65, 387.
humanidades: 86, 316, 325, 348, 349.
humanista (conciencia): 20, 25; (educación), 98-99, 127-128; (psicología), 351-352.
humano: 115, 130 s., 152, 210, 218, 222.
Husserl, E.: 118, 392, 397.
Huxley, J.: 390.
Hyppolite, J.: 178-179.

Ibsen, H.: 40, 238.
ideología: 27-28.
«idiota»: 112, 190, 337 s., 342, 404.
individualismo: 114, 152-153, 200.
infatuación: 276, 285, 288.
irracionalidad: 282, 287.

James, W.: 64.
jansenistas: 160, 205, 227-228.
Jaspers, K.: 56, 72-74, 235, 356, 364.
Jerónimo (san): 56, 104.
Job: 60, 204.
Jones, W. T.: 303.
jovialidad: 180, 181, 201, 202, 362, 393, 398-399.
Juan de la Cruz (san): 137-140.
Jung, C. G.: 247.
Juvenal: 298.

Kafka, Fr.: 35, 205-206, 239-240, 394.
Kant, I.: 86, 119, 122, 131, 171, 176-177, 194, 228, 272, 301, 337, 339, 376, 388, 393, 396, 404-406.
Keller, H.: 366.
Kierkegaard, S.: 60, 107, 188,

200-205, 208, 358, 362, 394, 396.
Kolakowski, L.: 387-388.
Koyève, A.: 178.
Kuhn, Th. S.: 312.

Labruyère, J. de: 157.
Lacordaire, J. B.: 261.
Leeuw, G. van der: 175-176.
Lefévre, R.: 159.
Leibniz, G. W.: 128, 207.
Lenoble, R.: 159.
León, Luis de: 11, 17, 135-137.
Lessing, G. F.: 92, 168.
Levinas, E.: 314.
Lévi-Strauss, C.: 306.
libertad: 20, 39, 82, 85, 217, 237; ver Heidegger, Sartre.
«literatura de soledad»: 161, 187, 211, 235.
López Ibor, J. J.: 120, 164.
Lucrecio: 110, 224.
Lutero: 84, 134-135; ver *protestantes.*

Machado, A.: 251, 364.
Marañón, G.: 279.
Maravall, J. A.: 153-154.
Marco Aurelio: 110.
Marcuse, H.: 368, 371, 374, 376, 384.
Marx, K.: 57, 174, 180-181, 219, 228-229, 243, 340, 363.
meditatio mortis: 52, 268, 269, 403.
meditatio solitudinis: 52.
meditatio vitae: 269; ver *m. mortis.*
melancolía: 107-108, 182, 237.
mente: 266-268, 281, 291-292, 242-243, 371, 397.
Merleau-Ponty, M.: 330-331, 355.
«miedo a la libertad»: 279, 351.
miedo a la soledad: 351.
Milton, J.: 383.
Moisés: 59, 61-62, 368-370, 379, 405.
Monod, J.: 22-25, 80-81, 317, 344.
Montaigne, M. de: 58, 155-158, 163.
«muchedumbres solitarias», 232-234; ver *ciudades.*
mundanización: 12, 58-59, 65, 90, 110, 252, 278, 280-281, 287-288, 350, 385, 392-393.

Nerval, G. de: 236-237.
Nietzsche, F.: 10, 35, 41, 91-92, 102, 182, 184, 188, 195-201, 207, 208, 214-215, 216, 217, 227, 235, 236, 239, 244, 247, 265, 272, 314, 337, 341, 347, 362.
nihilismo: 11, 186, 191, 208, 209, 222, 361; ver Nietzsche, Heidegger.
Nisbet, R.: 180.
nosce te ipsum: 57, 58, 87, 111, 123, 132, 176; ver *«autognosis».*

ocio: 103, 106, 111-112.
Ockham, G.: 84, 148, 161.
odisea: 125, 268, 386; ver *éxodo.*
Ortega y Gasset, J.: 10, 30, 32-33, 41-43, 53, 55, 60, 64, 78-80, 88, 92, 99, 105, 109, 123, 149, 162, 179, 207, 248-249, 257, 260, 270, 299, 306, 310, 317, 327, 362, 365, 398, 400, 401, 406, 407.
Ovidio: 261.

Pascal, B.: 14, 92, 99, 100-105, 118, 129, 151, 162, 168, 193, 204-205, 238, 293, 301, 322, 328, 340.
pensar: 284, 291, 342; ver *conocer.*
Pérez de Oliva, H.: 147.
persona: 34, 39, 85, 104, 108-109, 113-116, 122, 309, 310, 315, 318-321, 348, 400, 407; ver *ultima solitudo;* p. noción cristiana, 84, 89, 386.
Petrarca, 91, 105, 111, 131, 141-147, 161.

philosophia Christi, 357-358.
Piaget, J.: 314, 331, 335, 381.
Pico della Mirandola, G.: 130-131, 151-152.
Pieper, J.: 237, 271-272.
Platón: 57, 63, 64, 88, 92, 94, 121, 125, 127, 128, 176, 192, 252, 258, 269, 276, 290, 322, 378, 382, 402-403.
Plessner, H.: 250.
Plotino: 110, 113, 125.
Plutarco: 99.
poetizar: 284-285; ver Heidegger.
Polanyi, M.: 311.
Popper, K. R.: 76-77, 85, 126, 258, 300, 317, 368, 384, 390.
Propercio: 157.
protestantes: 56, 134-135, 160, 204, 383.
Proust, M.: 238.
Pufendorf, Chr.: 247.

Quintiliano: 110, 157.

Rank, O.: 375.
Raphael, D. D.: 390-391.
Rawls, J.: 405-406.
reino: 125, 268, 379 s.; ver *utopía.*
religión: 224, 236, 315, 351 s.; r. y soledad, 42-43, 53, 64, 86, 100, 345-346, 351 s., 359 s.
Renan, E.: 101-102.
repetición: 265, 272.
revolución y soledad: 242, 256, 346-347, 371.
Riesman, D.: 37, 74-76, 215, 238, 243, 246; ver «muchedumbres solitarias».
Rilke, R. M.: 35, 240.
Robinson Crusoe: 152.
románticos: 186-187, 235.
Rostand, J.: 239.
Rousseau, J. J.: 58, 129, 162-174, 216, 219, 244, 301.
Russell, B.: 21, 327.
Rüstow, A.: 161, 187.

sabiduría: 22, 154, 296, 343.
Sabuco de Nantes, O.: 147.
Sagan, Fr.: 237-238.
Saint-Exupéry, A.: 52, 234, 250.
Santayana, G.: 119.
Sartre, J. P.: 10, 21, 38, 191, 194, 222-234, 278, 288-289, 330, 337, 341, 353.
Scheler, M.: 41, 66-68, 84, 88, 110, 244, 254, 261, 306, 321, 327, 358-361.
Schiller, J. C. Fr.: 296, 310.
Schopenhauer, A.: 39, 111, 181-182, 227, 295, 402, 405.
Séneca: 60, 96, 98, 100, 106, 124, 157, 240, 269.
Simmel, G.: 34, 37.
Snell, B.: 83.
Snow, C. P.: 241, 302.
socialización: 12, 65, 90, 219, 224, 227-229, 232-233, 252-255, 280-281, 287-288, 294, 303 s., 350, 365, 400; proceso de s., 305; sociedad cerrada, 116, 117, 126, 258.
Sócrates: 57, 87, 123, 148, 176, 202, 244-245, 288, 337, 402.
Sófocles: 129.
soledad: noción, 53; cosa de bestias o de dioses, 91-92; constante humana, 14, 51; formas de la s., 12, 49, 54, 60, 82, 116, 119, 132, 186, 233, 261, 275, 285, 334-336, 399; s. aislamiento, 32 s., 54, 232, 246; s. recogimiento, 104-106, 120, 141 s., 156; s. existencial, 39, 119; «solidaria insolidaridad», 119; *vita solitaria,* 11, 91, 146, 265, 286, 323; s. radical abierta, 39, 43, 52, 55, 103, 113, 116, 119, 150, 154, 221-222, 186, 265, 315, 346, 386, 407; s. radical vacía, 103, 106, 113, 116, 164, 186, 187, 190, 191, 216-217, 219, 221, 223, 231-232, 322, 324, 333; s. en el mundo antiguo, 109, 117, 122-123, 128, 175, 258, 265, 277, 336; s. en el mundo

griego, 83, 93 s., 109, 115, 124, 149, 167, 189; s. en el mundo cristiano, 84, 103 s., 124, 150 s., 190, 192; s. en el mundo moderno, 84, 128, 151, 168, 176 s., 182, 190-195, 259, 266, 283, 293 s.; s. del claustro, 104-105, 202; s. fáustica, 92, 189 s., 191, 193; s. romántica, 175-176, 186 s., 235-236; s. y la nada, 50-51, 83, 100, 106, 108, 161, 213-214, 227, 252, 348, 352-355; s. en la literatura española, 240 (ver Vossler, Ciplijauskaite); s. y libertad, 82, 85, 107, 153, 175 (ver *s. y ciudad, persona, sociedad*); lo que se hace con la s., 22, 41-42, 43, 48, 50, 51-52, 63-64, 266, 269, 279, 285, 286, 287 s.; se hace ética, 12-13, 89, 218-219, 245, 286-287, 320, 333, 348, 351, 360, 385, 399, 401-407 (ver *ciencia, cultura, ética, humanidades, religión*).
solipsismo: 255-257.
sospecha: 13, 272-273, 356; ver *duda*.
Spengler, O.: 10, 120, 190, 191, 193, 237.
Spinoza, B.: 269, 382.
Stirner, M.: 10, 114, 191.

Teilhard de Chardin, P.: 68-72.
teología: 217, 219, 220; ver *cristianismo y soledad*.
Thorpe, W. H.: 391.
Tibulo: 157.
tiempos intermedios: 10-11, 61, 98, 132 s., 215.
Tomás de Aquino (santo): 120-121, 150.

ultima solitudo: 39, 85, 113, 150, 154, 156, 265, 315, 346, 356, 407; ver *persona*.
Unamuno, M. de: 10, 100, 204, 236, 238, 338, 364, 398.
utopía: 46, 181, 184, 242, 285-286, 380, 384, 398, 401, 402; ver *reino*.

valores: 296-303, 316, 318-321.
Vauvenargues, L. de Cl. (marqués de): 91.
Vinci, L. da: 261.

Wagner, R.: 200
Wahl, J.: 179.
Weber, M.: 56, 75, 308, 383, 385.
Whitehead, A. N.: 42-43, 53, 64, 86, 269, 280, 315.
Wittgenstein, L.: 29-30, 77, 85, 311, 356, 387, 391-392, 394-395.
Wortsworth, W.: 118, 183, 383.

Zenón: 277.
Zubiri, X.: 39, 107-108, 249, 299.

Indice general

Introducción 9

I. COMO SE HA VIVIDO LA SOLEDAD 15

1. SOBRE PATÉTICA Y ÉTICA DE LA SOLEDAD 17

1. La cuestión 17
2. Ciencia y conciencia 18
3. El mal del alma 22
4. Para un diagnóstico de la cultura 26
5. Sociedades urbanas y soledad 32
6. La soledad en su cara profunda 39
7. Vida de hombre y esperanza 43
8. Soledad «versus» ética 48

2. INTERÉS ANTROPOLÓGICO-MORAL DEL TEMA 53

1. Presencia y empleos de la soledad 53
2. Singularidad del hombre y soledad en los libros ... 65
3. Interés antropológico-ético del tema 82

3. «DE SOLITARIA VITA»: LO QUE CON LA SOLEDAD HAN HECHO LOS HOMBRES 91

1. Entre extremos 91
2. Lo que hicieron los griegos con la soledad 93
3. Lo que con ella se invita a hacer después 103

4. La condición de persona 113
5. Modos, obstáculos y paradoja de la soledad 116
6. Mirada de conjunto 121

4. ANTROPOLOGÍA MODERNA: HOMBRE EN SOLEDAD 129

1. Signos indicadores 129
2. Entre dos épocas 132
3. La primera sensibilidad moderna 141
4. La *forma mentis* que se abre paso 147
5. Nada más que hombre 155
6. Descartes 158
7. Rousseau, sonambulante solitario 162
8. Camino ulterior de los filósofos 176
9. Hacia nueva orografía 182

5. ANTROPOLOGÍA CONTEMPORÁNEA: EL HOMBRE ES SOLEDAD 185

1. Paso a este capítulo 185
2. Testigos de la nueva soledad 186
3. El camino que va a recorrerse 189
4. La soledad en Nietzsche 195
5. De Nietzsche a Heidegger 206
6. El testimonio de Sartre 222
7. No es sólo cosa de libros 232

6. LA RELACIÓN ANTROPOLOGÍA-ÉTICA DESDE LA SOLEDAD ... 235

1. Ningún otro tema de mayor actualidad 236
2. Prisas por conjurar su presencia 241
3. ¿Sello de autenticidad o lastre arcaico? 244
4. Fondo de la cuestión: la singularidad del hombre . 247
5. Se cuestionan las «socializaciones» 252
6. Contar con la soledad no es entrega al solipsismo .. 255
7. Tres actitudes y... lo que resta 257
8. Del aspecto narrativo al aspecto operativo de la soledad 260

II. LO QUE EL HOMBRE HACE CON LA SOLEDAD 263

7. DESDE LA «VITA SOLITARIA» A LA ÉTICA 265

1. De qué se va a tratar 265
2. El hombre: «animal de despedidas» 266
3. Sobre la experiencia filosófica 269
4. Mundo y hombre 274

5. Del lado de acá de la irracionalidad 282
6. La soledad en obra 287
7. De la racionalidad «tradicional» a la «moderna» ... 290

8. VALORES MORALES, SOCIALIZACIÓN Y SOLEDAD 295

1. Noción de valor y su problemática 296
2. Valores, socialización y soledad 303

9. EL HOMBRE EN EL MUNDO Y EL MUNDO DEL HOMBRE 322

I. El hombre en el mundo 322

1. De nuevo sobre la identidad del hombre 322
2. El radical «mente» 324
3. Se sale al paso de obvias objeciones 334
4. «Idiótica» de lo mental 340
5. «Idiótica» sin coartada 343
6. Sin coartada, mas no en la impotencia 348

II. El mundo del hombre: trasfondo religioso de la cuestión 351

1. Sobre cómo la soledad es asunto cristiano 351
2. Algo más sobre ese fondo religioso 358

10. LA PRISA POR EL «REINO» Y LA «DIFFERENTIA» 368

1. Cautiverio, éxodo, reino 368
2. Sin prisas por el «reino» 379
3. «Differentia» 385
4. Retorno al compromiso ético 387
5. Para lo que resta por decir 392
6. Hacia una utopía enfriada 401
7. Perder la vida para ganarla 407

Bibliografía 409
Indice de nombres y de conceptos 415